

فانه اعز الله انصاره مع انه لا كثرة الا وهو لها حائز ولا مجمدة الا وهو
لها فائز متعقبين في هذا العصر بانه متحقق بتربية العلم واهله فلا سلب
الله اصل العلم ظله ولا اعدمهم انعامه وفضله شعر من قال امين
ابقى الله مهجته فان هذا دعاء يشمل البشر اما فلما كانت الشروح لا
يذكر الا بالاضافة الى المتون لم افرد له اسما وكانا اشرع في حل الكتاب
متوكلا على الله العزيز الوهاب وملهم الصواب فانه المرجع والمآب
قال الحمد لمن وجب وجوده وبقاؤه اقول الخطبة مستغنية عن الشرح
قال وبعد فمقصود الكتاب الخ اقول مقصود الكتاب مرتب على مقدمة
اعني ما يتوقف عليه المباحث الآتية الكلامية وهو المباحث المتعلقة بالنظر
وعلى ثلثة كتب الاول في [illegible] الثاني في الالهيات الثالث في النبوات لان المبحوث
عنه فيه ان كان ما يتوقف عليه المسائل الكلامية فهو المقدمة والا فان كان بحثا عن
الممكن فهو الكتاب الاول والا فان كان بحثا عن الواجب وما يتعلق به فهو الكتاب الثاني
والا فهو الكتاب الثالث وهو بحث النظر قال اما المقدمة ففي مباحث تتعلق بالنظر
وفيها فصول اقول انما كانت المباحث المتعلقة بالنظر مقدمة للمباحث الكلامية
الآتية لان اليقينيات والمسائل الكلامية انما يحصل العلم بها بالنظر المثبت لها او فساد
النظر المثبت لما ينافيها ولا يحصل الوقوف عليها الا بعد العلم بالمباحث المتعلقة
بالنظر فلا جرم كانت مقدمة للمقصود قال الفصل الاول اقول [illegible]

بالمبادي منهما فاستدعى ذلك علماً يتعرف منه صناعة النظر وهو العقل واقسامه وما يتبعه النظر له ا
عرفت هذا فنقول اعلم ان تعقل الشيء وحده من غير حكم عليه بنفي او اثبات يسمى
تصورا وتعقل الشيء مع الحكم عليه بالنفي او الاثبات يسمى تصديقا والحكم اسناد امر الى آخر
وهذا التعريف لا يكون تصور الطرفين تصورا ويشعر بان تصور المحكوم عليه وبه والحكم
فقد يسمى تصديقا وهو كما ترى مذهب الحكماء وانما قلنا كما ذكرنا ومثال التصديق
البلاغي لا يشعر بذلك بان التصديق هو الحكم فقط بل العبارة الصحيحة ما ذكرناه
في الايضاح وكل واحد من التصور والتصديق ينقسم الى بديهي وهو ما لا يتوقف
حصوله في العقل على فكر ونظر مثاله من التصورات تصور الوجود والعدم و
من التصديقات الحكم بان النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان والى كسبي وهو ما كان
في حصوله الى فكر ونظر مثاله من التصورات تصور الملك والجن ومن التصديقات
العلم بحدوث العالم وقدم الصانع واعلم انه لو مثل التصور الضروري بتصور
الحرارة لكان اولى لانهم اختلفوا في بديهة الوجود والعدم واما انقسم
التصور والتصديق الى البديهي والكسبي فلانه لو كان التصورات والتصديقات
باسرها ضرورية اي بديهية لما جهلنا شيئا كما وقفت من بعض البديهي لكنا نفتقر
منهما فيلزم استغناء كون النظر بديهيا ولو كانت باسرها مكتسبة لما حصل لنا شيء
من المطالب النظرية سواء كان ذلك مطلوبا تصوريا او تصديقيا لانه لو حاولنا تحصيل
مطلوب نظري فذلك اما يمكن اكتسابه ... فلما كانت

وهو الرسم الناقص كتعريف الانسان بالموجود الضاحك والثالث وهو ان
يكون المعرف مركبا من الداخل والخارج ان كان المميز داخلا والمشترك خارجا
يسمى حدا ناقصا ايضا كتعريف الانسان بالماشي الناطق وان كان بالعكس بان يكون
المميز خارجا والمشترك داخلا كما اذا تركب من الجنس والخاصة يسمى رسما تاما كتعريف
الانسان بالحيوان الضاحك وفيه نظر لانه يلزم ان يكون تعريف الانسان بالجسم
الضاحك رسما تاما وليس كذلك لان الرسم التام هو المركب من الجنس القريب
والخاصة واعلم ان في قوله والاول اما ان يكون جميع اجزائه نظر لان القسم
الاول هو ان يكون المعرف داخلا في المعرف والداخل في الشيء لا يكون
جميع اجزائه فانه علة المركب من جميع الاجزاء الاجزاء المادية كالجنس
والفصل القريبين وهي داخلة في الماهية فكيف الحد التام لا يحصل الا بالاجزاء
المادية فقط والا لكان قولنا في تعريف الانسان ناطق حيوان حدا تاما وليس
كذلك قال واعترض عليه بان مجموع اجزاء الشيء عينه اقول اعترض على جواز
التعريف باعتبار القسم الاول اي التعريف بتمام الاجزاء بان تعريف الشيء ان كان بمجموع اجزائه
يلزم تعريف الشيء بنفسه لان مجموع اجزاء الشيء عينه وان كان ببعض اجزائه
فذلك الجزء ان عرف الشيء لانه اعرف شيئا من اجزائه لانه لو لم يعرف شيئا من اجزائه
لم يكن ذلك الجزء معرفا له ولانه اعرف شيئا من اجزائه فذلك الجزء المعرف ان كان معرفا
لنفس الجزء المعرف فيلزم تعريف الشيء بنفسه واما ان يكون الجزء المعرف

خارجا عنه فيلزم التعريف بالامر الخارج وهو محال لان الخارج عن الشيء انما يعرف ذلك
الشيء لو علم اختصاصه بذلك الشيء اي يعلم ان الخارج ثابت له دون جميع ما عداه
ثم لو لم يعرف الاختصاص لم يتميز المعرف عما عداه لجواز اشتراك الكل معا في الكلام
ولعدم وقوف الاختصاص يتوقف على معرفة وذلك السبب اي يعلم الاقل وهما موقوف
ما يغايره من الامور الغير المتناهية وذلك يستلزم الاحاطة بما لا يتناهى وفكر
مع انه المطلوب بالتعريف ان كان مشعورا به امتنع تحصيله لامتناع تحصيل
الحاصل وان لم يكن مشعورا به امتنع طلبه لامتناع طلب ما لم يخطر بالبال
قال واجيب اقول اجيب عن الاعتراض الاول بانا لا نم ان جميع اجزاء الشيء
نفسه حتى يستحيل تعريف الشيء به لان الاجزاء متقدم على الكل بالطبع والاشياء التي
للكل ولعدمها متقدم على شيء يمتنع ان تكون نفسه ومعرفا به والجملة ان يعرفه ومعرفا
انه لا بد حصله في الجواب وبان معرف الشيء ليس يجب ان يعرف شيئا من
اجزائه حتى يمتنع تعريف الشيء ببعض اجزائه لجواز استغناء الاجزاء باسرها عن التعريف
واحضار المجموع من حيث هو مجموع البتة وبان تعريف الموصوف اي المعرف
بالامر الخارجي يتوقف على كون الوصف المعرف بحيث يلزم من تصوره تصور الموصوف
بعينه وكون الوصف المعرف بهذه الحيثية يتوقف على اختصاص الوصف بالموصوف
وشموله لجميع افراد الموصوف فيكفي الامر له المتصف به في الرسم مع
اي في الجنسية الاستلزام لموصوفها الشامل لجميع افراده لا على العلم باختصاصها

٣

والتسهيل حتى يصح التعريف بالامر الخارجي ويلزم الدور والاحاطة بما لا يتناهى
والجواب الاول ضعيف لان مجموع اجزاء الشيء نفسه ومجموع الاجزاء ليس
متقدما عليه لان تقدم كل واحد من الاجزاء لا يقتضي تقدم الكل من حيث
هو كل ومجموع لعدم المغايرة بين الشيء ومجموع اجزائه وكذا الثاني
لان معرف الشيء يجب ان يعرف بعض اجزائه لو كانت الاجزاء باسرها حتى
الجزء الصوري مستغنية عن التعريف ومعلومة لكانت الماهية معلومة لانه لو لم يعلم
الماهية عند العلم بجميع اجزائه لم يفد التحديد الماهية المحدودة ضرورة لكنه مفيد
عندكم وكذا الثالث لان الخارج من غير العلم باختصاصه بالشيء
لا يستلزم تصوره تصور الشيء لانه لو استلزم تصوره تصور الشيء
فان كان اللازم الخارجي متصورا لكان الملزوم متصورا فاستغنى عن
التعريف وان لم يكن متصورا امتنع التعريف به لامتناع التعريف بالمجهول
وفيه نظر لجواز ان يكون مقصود المجيب ان يكون السائل ذاهلا
عنه فلا يلزم ذلك فعلم بان ما ذكره ليس بجواب بل الجواب منع ان يقال
لم لا يجوز التعريف ببعض الاجزاء مع انه لا يعرف شيئا من اجزائه قوله لو كانت
الاجزاء باسرها معلومة لكانت الماهية معلومة قلنا لا نم قوله والا لم يفد التحديد
قلنا لا نم لجواز ان يكون الاجزاء مع افرادها معلومة والتحديد استحضار تلك
الاجزاء مجموعة بحيث يحصل في الذهن صورة مطابقة للمحدود ولا يلزم منه

افادة العلم بالاجزاء على الانفراد كالعلم بالماهية فهو افادة التحديد اياها وكذا الرسم
لو كان مركبا انما يفيد لنا انضمام العرضيات او الذاتيات مع الوصفيات
بتلك الحيثية واما الرسم بالمفرد فلا يفيده الرسم من الاقوال الشارحة و
القول الشارح من اقسام النظر والنظر انما هو ترتيب امور معلومة
لما عرفت فلا يكون مفردا واجيب عن الاعتراض الكاتبي بان المطلوب مشعور به
ببعض اعتباراته اي هو معلوم بوجه دون وجه والطلب انما يتوجه
نحوه فلا استحالة كما في طلب ماهية الملك والجن قال الثالث في بيان ما يعرف
اقول البحث الثالث فيما يعرف من الماهيات ويعرف به اي الماهية
تصلح لان يعرف بها وتصلح لان يعرف بها لما عرفت هذا فنقول الماهية
اما ان يكون بسيطة وهي التي لا اجزاء لها او يكون مركبة وهي التي لها اجزاء وكل
واحد منهما اما ان يتركب عنه غيره او لا يتركب فهذه اربعة اقسام الاول
البسيط الذي لا يتركب عنه غيره لا يحد لكونه غير مركب ولا يحد به غيره لكونه
ليس جزءا لغيره كالواجب فانه بسيط وليس جزءا لغيره الثاني البسيط الذي يتركب
عنه غيره وهو البسيط الذي ينتهي اليه المركب فهذا الثاني يحد به لكونه جزءا
لغيره ولا يحد لكونه غير مركب كالجوهر فانه بسيط وجزء لغيره وهو الجسم الثالث
المركب الذي لا يتركب عنه غيره يحد لكونه ذا اجزاء ولا يحد به لكونه ليس جزءا لغيره كما
فانه مركب من الحيوان والناطق وليس جزءا لغيره الرابع المركب الذي يتركب

انما رسم اولا المعرف بالاقسام واولا الحجة بالانواع واولا القياس بالاصناف
لان تمايز الاصناف بعضها عن البعض بالعوارض فقط وتمايز الاشكال
كذلك لاشتراكها في الحدود التي هي اركان القياس وامتيازها باختلاف
اوضاعها التي هي كونها حدا ما منها (اي الاصغر والاوسط والاكبر) ويؤيد قول العلامة المحقق نصير
الملة والدين في شرح الاشارات في قسمة القياس الى الاشكال ومثله
قسمة بحسب العوارض فهي كالقسمة في اصناف القياس وتمايز الانواع بعضها
عن البعض انما يكون بالذاتيات وتمايز الحجج كذلك لاختلافها في الحدود التي
اركان الحجة وهي صورها التي هي كالجزء الصوري والذات فهي انواع الحجة وتمايز
الاقسام بعضها عن البعض قد يكون بالذاتيات وقد يكون بالعرضيات
وتمايز المعرفات كذلك قد يكون بالذاتيات كما في الحد التام والناقص وقد
يكون بالعوارض كما في الرسوم الناقصة وقد يكون بهما كما في الحد والرسم فقال
في اقسام المعرف قال القياس آه اقول القياس قول مؤلف من قضايا
متى سلمت لزم من ذلك القول المؤلف لذاته قول آخر فقوله مؤلف من قضايا
يخرج القضية الواحدة المستلزمة لعكسها وعكس نقيضها وكذب نقيضها
وقوله متى سلمت ليدخل فيه القياس المؤلف من القضايا الكاذبة وقوله
لذاته اي لا يكون بواسطة مقدمة اجنبية وهي التي لا تكون في القياس لا
بالقوة ولا بالفعل او بواسطة مقدمة تكون بالقوة مغايرة الطرفين حدود

العكس والاول وهو ما يلزمه قول آخر بواسطة مقدمة اخرى اجنبية كقولنا
ا مساو لب و ب مساو لج فانه يلزم ا مساو لج لكن لا لذاته بل بواسطة قولنا
وكل ما هو مساو لب فهو مساو لج لا نقول ب مساو لج وهو واسطة ولكنها يلزم هذا
العكس بواسطة هذا القول وهو غير مذكور في العكس لا بالقوة ولا بالفعل
والثاني وهو ما يلزمه قول آخر بواسطة مقدمة مذكورة بالقوة مغايرة الطرفين
لحدود العكس هو ما يلزمه بواسطة عكس نقيض احدى المقدمتين كقولنا جزء
الجوهر يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر وما ليس بجوهر لا يوجب ارتفاعه ارتفاع
الجوهر فانه يلزمه قولنا جزء الجوهر جوهر بواسطة عكس نقيض الكبرى وهو
قولنا وكل ما يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر جوهر وقوله قول آخر احتراز
عن نحو المقدمتين كيف كان فانه يستلزم احدى المقدمتين مع انه ليس بعكس بالنسبة
اليها والقياس اما ان يشتمل النتيجة او نقيضها بالفعل ويسمى استثنائيا كقولنا
ان كان هذا انسانا فهو حيوان لكنه انسان ينتج فهو حيوان لكنه ليس بحيوان
ينتج لكنه ليس بانسان فالنتيجة فيما يشتمل الشرطية وهو نقيض المقدم او لا يشتملها
ونقيضها اقترانيا فائدة والاول أي قوله الاول القياس الحملي وهو لا يستدل
بوجود الملزوم على وجود اللازم كما في المثال الاول ويستدل بعدم اللازم
على عدم الملزوم كما في المثال الثاني او يستدل بوجود احد المعاندين على عدم الآخر
كقولنا هذا العدد اما زوج واما فرد لكنه زوج فلا يكون فردا لكنه فرد فلا يكون

زوجا وقولنا هذا الشيء اما ان يكون حجرا او شجرا لكنه شجر فلا يكون حجرا لكنه حجر
فلا يكون شجرا او يستدل بعدم احد المعاندين على وجود الآخر كقولنا هذا
العدد اما زوج او فرد لكنه ليس بزوج فيكون فردا لكنه ليس بفرد فيكون زوجا
وكقولنا هذا اما ان لا يكون انسانا او حيوانا لكنه انسان فيكون حيوانا لكنه ليس بحيوان
فلا يكون انسانا فتكون العكس الاستثنائي مشتملا على منفصلة حقيقية بين المقدم والتالي
بالملازمة كما في الاستدلال بوجود الملزوم على وجود اللازم وبعدم اللازم على
عدم الملزوم وتسمى شرطية متصلة لزومية او على تنافي بين المقدم والتالي بالمعاندة وتسمى
شرطية عنادية منفصلة وهي حقيقية ان تنافى المقدم والتالي مطلقا اي في
الصدق والكذب معا كما في المثال الاول للاستدلال بوجود احد المعاندين على عدم
الآخر وفي المثال الاول للاستدلال بعدم احد المعاندين على وجود الآخر ومانعة
جمع ان تنافى المقدم والتالي صدقا فقط كما في المثال الثاني للاستدلال بوجود احد المتنافيين
على عدم الآخر ومانعة خلو ان تنافى المقدم والتالي كذبا فقط كما في المثال الثاني
للاستدلال بعدم احد المتعاندين على وجود الآخر وتسمى الحاصلة منفصلة لوقوع الفصل
على وضع الملزوم كما مر في المثال للاستدلال بوجود الملزوم على وجود اللازم و
هو قولنا لكنه انسان او تدل على وضع المعاند مطلقا او المعاند صدقا فقط كما مر
في المثال للاستدلال بوجود احد المعاندين على عدم الآخر وهو قولنا لكنه زوج و
قولنا لكنه فرد وقولنا شجر وقولنا لكنه حجر او تدل على رفع اللازم كما مر في

المثال للاستدلال بعدم اللازم على عدم الملزوم وهو قولنا كلما ليس بحيوان او نوار
على رفع المعاند مطلقا والمعاند كذبا كما خرج المثال للاستدلال بعدم احد المتعاندين
على وجود الآخر وهو قولنا كلما ليس بفرس وقولنا كلما ليس بزوج وقولنا كلما
انسان وقولنا كلما ليس بحيوان ويسمى مثل المقدمة الدالة على الوضع او الرفع استثنائية

قال والكلام على الاقتراني آه اقول الكلام وهو القياس الاقتراني وهو قد يكون
مركبا من حمليات ساذجة وقد يكون مركبا من شرطيات فالمصنف خص الكلام بما يكون مركبا من
حمليات صرفة لانه اوفق هذا ومعقول القياس الاقتراني على اربعة اوجه لانه لا بد
فيه من امر يناسب طرفي المطلوب موضوع النتيجة ومحمولها لان النتيجة بينهما لما كانت
مجهولة لكونها مكتسبة بالقياس معلوم لكن امر يناسب طرفي النتيجة بسببه يعلم النسبة
بينهما لم يفد القياس النتيجة ويسمى ذلك الامر حدا اوسط لتوسطه بين طرفي المطلوب والشكل
الاول الذي يرجع اليه سائر الاشكال ويسمى المحكوم عليه في المطلوب اصغر والمحكوم به اكبر ويسمى
المقدمة التي فيها الاصغر صغرى والتي فيها الاكبر كبرى مثاله قولنا كل انسان حيوان
وكل حيوان جسم ينتج كل انسان جسم فالاوسط في مثالنا هذا هو الحيوان والاصغر
هو الانسان والاكبر هو الجسم وقولنا كل انسان حيوان هو الصغرى وقولنا كل حيوان
جسم الكبرى ثم الاوسط في القياس اما ان يكون محمولا في الصغرى موضوعا في الكبرى
كما مر من المثال وهو الشكل الاول او يكون محمولا في الصغرى والكبرى كقولنا
كل انسان حيوان ولا شيء من الحجر بحيوان ينتج لا شيء من الانسان بحجر وهو الشكل الثاني

او يكون

6

او يكون موضوعا في الصغرى والكبرى كقولنا كل حيوان جسم وكل حيوان حساس
ينتج بعض الجسم حساس وهو الشكل الثالث او يكون موضوعا في الصغرى
محمولا في الكبرى كقولنا كل حيوان جسم وكل انسان حيوان ينتج بعض الجسم
انسان وهو الشكل الرابع قال فالاول آه اقول الشكل الاول هو ان يستدل
بصدق الاوسط على كل الاصغر كقولنا كل ج ب او يستدل بصدق الاوسط
على بعض الاصغر كقولنا بعض ج ب ويصدق الاكبر على كل ما يصدق عليه الاوسط
كقولنا وكل ب آ او بسلب الاكبر عن كل ما صدق عليه الاوسط كقولنا لا شيء من
ب آ استدلالا على صدق الاكبر على كل الاصغر كقولنا كل ج آ الحاصل من قولنا
كل ج ب وكل ب آ او على صدق الاكبر على بعض الاصغر كقولنا بعض ج آ الحاصل
من قولنا بعض ج ب وكل ب آ او على سلب الاكبر عن كل الاصغر كقولنا لا شيء
من ج آ الحاصل من قولنا بعض ج ب ولا شيء من ب آ فعلم من هذا الضروب
المنتجة في هذا الشكل هي الاربعة المذكورة وان شرط انتاج هذا الشكل
ايجاب الصغرى وكلية الكبرى قال والثاني اقول الشكل الثاني هو ان يستدل
بصدق الاوسط على كل الاصغر وسلبه عن كل الاكبر كقولنا كل ج ب
ولا شيء من آ ب او يستدل بعكس ذلك اي بسلب الاوسط عن كل الاصغر وصدقه
على كل الاكبر كقولنا لا شيء من ج ب وكل آ ب استدلالا على سلب الاكبر عن كل
الاصغر كقولنا لا شيء من ج آ الحاصل من هذين الضربين او يستدل بصدق الاوسط

على بعض الاصغر وسلب الاوسط عن كل الاكبر كقولنا بعض ج ب ولا شيء من
ا ب او يستدل بسلب الاوسط عن بعض الاصغر وصدق الاوسط على كل الاكبر
كقولنا بعض ج ليس ب وكل ا ب ليستدل لانه على سلب الاكبر عن بعض الاصغر
كقولنا بعض ج ليس ا الحاصل من هذين الضربين وهكذا الاستدلال انما يصح
بشرط اتحاد زمان السلب والايجاب لانه لو اختلف ذلك لم يصح الانتاج كقولنا
كل قمر منخسف وقت حيلولة الارض بينه وبين الشمس ولا شيء من القمر بمنخسف
وقت التربيع مع انه لا يصح لا شيء من القمر بقمر بالاطلاق العام او بشرط ان يكون
احدهما من السلب والايجاب دائما لانه لو لم يكن منهما دائما لم يحصل الانتاج
ايضا لجواز صدق المفارق على موضوع واحد وسلبه عنه في وقتين فيصدق
القياس في الشكل الثاني من مطلقتين مع انه لا يصح الانتاج فعلم ان الضروب المنتجة
في هذا الشكل هي الضروب الاربعة المذكورة وان اختلاف المقدمتين بالسلب
والايجاب والشرط المذكور وكلية الكبرى شرط الانتاج في هذا الشكل قال والثالث آه
اقول الشكل الثالث وهو ان يستدل بصدق الطرفين اعني الاصغر والاكبر على كل
الاوسط او صدق الطرف الاخر كقولنا كل ج ب وكل ج ا او يستدل بصدق
احد الطرفين على كل الاوسط وصدق الطرف الاخر على بعضه كقولنا كل ج ب وبعض
ج ا او قولنا بعض ج ب وكل ج ا ليستدل لانه على صدق الاكبر على بعض الاصغر
كقولنا بعض ب ا الحاصل من هذه الضروب الثلاثة او يستدل بصدق الاصغر على كل

الاوسط

الاوسط كقولنا كل ج ب وسلب الاكبر عن كل الاوسط كقولنا
لا شيء من ج ا او سلب الاكبر عن بعض الاوسط كقولنا بعض ج ليس ا
او يستدل بصدق الاصغر على بعض الاوسط وسلب الاكبر عن كل الاوسط
كقولنا بعض ج ب ولا شيء من ج ا ليستدل لانه على سلب الاكبر عن بعض
الاصغر كقولنا بعض ب ليس ا الحاصل من هذه الضروب الثلاثة فعلم
مما ذكرنا ان الضروب المنتجة في هذا الشكل هي الستة المذكورة وان شرط
انتاجه ايجاب الصغرى وكلية احدى المقدمتين قال الرابع آه اقول
الشكل الرابع وهو ان يستدل بصدق الاصغر على كل الاوسط كقولنا كل
كل ج ب وصدق الاوسط على كل الاكبر كقولنا وكل ا ج او صدق
الاوسط على بعض الاكبر كقولنا بعض ا ج ليستدل لانه على صدق الاكبر على
بعض الاصغر كقولنا بعض ب ا الحاصل من الضربين المذكورين او يستدل
بصدق الاصغر على كل الاوسط او على بعض الاوسط او سلب الاوسط عن
كل الاكبر كقولنا كل ج ب او بعض ج ب ولا شيء من ا ج ليستدل لانه على سلب
الاكبر عن بعض الاصغر كقولنا بعض ب ليس ا الحاصل من هذين الضربين
او يستدل بسلب الاصغر عن كل الاوسط وصدق الاوسط على كل الاكبر كقولنا لا شيء
من ج ب وكل ا ج ليستدل لانه على سلب الاكبر عن كل الاصغر كقولنا لا شيء من ب ا
الحاصل من هذا الضرب فعلم مما ذكرنا ان الضروب المنتجة في هذا الشكل هي الضروب

الحجة المذكورة وان شرط انتاجها ان لا يستعمل فيه الخستان اعني السلب
والجزئية لا في مقدمة ولا في مقدمتين الا اذا كانت الصغرى موجبة جزئية
والكبرى سالبة كلية فان ذلك ينتج كما في الضرب الرابع من هذا الشكل
فالقراين العقيمة المنتجة ثلثة وعشرون بل اربع وعشرون استثنائية ومن المركبة
من الشرطي المتصل ومن رفع المقدم او منها ومن وضع التالي او من
احدى الشرطيتين ومن وضع المقدم او منها ومن رفع التالي وتسعة
عشر اقترانية لان الضروب المنتجة في الشكل الاول اربعة وفي الثاني كذلك
وفي الثالث ستة وفي الرابع خمسة والمجموع ما ذكرنا والكلام المستقصى
في هذه القراين وبيان كيفية انتاجها النتايج المذكورة وبيان كيفية ردها
مذكور في الكتب المطولة وقد بيناه في الايضاح احسن بيان قال
العالم في قوله الحجة آه اقول المركب بقوله الحجة القضايا التي تتالف الحجة منها
لما عرفت هذا فمقول الحجة اما ان تكون عقلية ان كانت ماخوذة من العقل
او نقلية ان كانت ماخوذة من النقل والاولى اي الحجة العقلية اما ان
تكون مقدماتها قطعية وتسمى برهانا ودليلا او تكون مقدماتها مشتبهة
بالصادقة القطعية ظنية او مشهورة وتسمى خطابة وامارة او
تكون مقدماتها مشتبهة بالصادقة من مقدمات البرهان والخطابة وتسمى مغالطة
هذا تعريف ما في الكتاب واعلم ان ما ذكره المصنف مشهور عند ارباب الصناعة

فان المشهورات من مقدمات الجدل وقد جعلها من مقدمات الخطابة والمقبولات
في بادي الراي من مقدمات الخطابة ولم يذكرها وايضا مقدمات المغالطة
ليست ما يشبه مقدمات البرهان اي اليقينيات او ما يشبه مقدمات الخطابة اي المظنونات
لان المشتبهة بالمظنونات غير معتبرة اصلا لانها ان اوقعت ظنا فهي من المظنونات
والا فلا اعتبار لها وقد جعل المص انها من مقدمات المغالطة بل فانها يشبه مقدمات
البرهان وما يشبه مقدمات الجدل اي المشهورات والعكس المولف من الاول
يسمى قياسا سوفسطائيا ومن الثاني قياسا شاغبيا وكلاهما مغالطي فالسو
بازاء الحكيم والمشاغبي بازاء الجدلي دون الخطيب كما ظنه المص وايضا
اخل بذكر المقدمات الشعرية ههنا وزعم فيما بعد انها مقدمات المغالطة كما سيجي
وهو غلط لما ستعرفه ولكن تحقيق الكلام في الصناعات الخمس وحقيقتها انه
مخلوط بليغ لا يقتبس من كلام بسيط لا يليق بامثال هذا المختصر قال
والمبادي آه اقول المبادي اليقينية قضايا يجزم العقل بها بمجرد تصور طرفيها
وان كان تصور طرفيها بالكسب كقولنا الكل اعظم من الجزء وتسمى اوليات فان
العقل يجزم بها اولا من غير توسط وسط بخلاف الكسبية فان الجزم فيها انما
بتوسط الوسط وتسمى ايضا بديهيات او قضايا يجزم العقل بها بسبب وسط
تتصور في الذهن عند تصور الطرفين مثل الاربعة زوج لانقسامها بمتساويين
فان الانقسام بمتساويين وسط حاضر في الذهن دايما عند تصور الاربعة و
الزوجية

وتسمى قضايا قياساتها معها لاقتران تصور الوسط بتصور الطرفين
أو قضايا يجزم الحس بها سواء كان حسا ظاهرا كقولنا النار حارة أو حسا
باطنا كعلمنا بأن لنا ... وتسمى من القضايا مشاهدات وحسيات واعلم أن
الجازم بالأولى من القضايا ليس هو الحس بل هو العقل بمعونة الحس
كما بين في موضعه أو قضايا يجزم فيها العقل والحس معا وذلك الحس هو حس
السمع مثل أن يخبر عن محسوس ممكن قوم جمع كثير يجزم العقل بامتناع
تواطئهم على الكذب كالعلم بوجود مكة وبغداد وتسمى من القضايا متواترات
وإنما قيد المخبر عنه بكونه محسوسا لأنه لو لم يكن محسوسا لم يحصل الجزم بكثرة
الشهادات لأنه إن كان بديهيا فالجزم فيه إنما يحصل بمجرد تصور طرفيه لا بخبر
وإن كان نظريا فالجزم فيه إنما يحصل بالبرهان دون الشهادات وإنما قيد
بإمكان الوقوع لأنه لو أخبر عن مستحيل جميع العالم لا يحصل للعاقل الجزم به
وإنما قيد المخبرين بامتناع تواطئهم على الكذب لأنه لو جاز اتفاقهم على الكذب لم يحصل
الجزم ضرورة واعلم أن الحاكم في هذه القضايا هو العقل دون الحس لكن لما
كان العقل إنما يجزم بهذه القضايا بواسطة الشهادات وهي مسموعة قال أو
لكلاهما معا فالحس هو حس السمع أو الحس هو غير حس السمع مثل أن يشاهد
ترتب شيء على غيره مرارا كثيرة بحيث يحكم العقل بواسطة قياس خفي بأن ذلك
الترتب ليس على سبيل الاتفاق وهو قولنا لو كان اتفاقيا لما كان دائما ولا أكثريا لكنه دائم

فهناك

فهناك سبب وإن لم نطلع على حقيقته كمشاهدة ترتب الإسهال على شرب
السقمونيا مرارا كثيرة وتسمى من القضايا تجربيات فالحاكم في هذه القضايا
العقل بواسطة حس هو غير حس السمع وهو المشاهدة فلهذا قال أو غيره
وقد يكفي في جزم العقل مشاهدة الترتب مرة أو مرتين لانضمام قرائن إلى
المشاهدة بحيث يزول معها التردد كالحكم بأن نور القمر مستفاد من الشمس
لاختلاف تشكلاته بحسب قربه وبعده عنها وتسمى حدسيات فعلم منه
انحصار المبادي اليقينية في الستة المذكورة وذلك لأن الحاكم فيها إما أن يكون
هو العقل أو الحس أو العقل والحس معا فإن كان العقل فإما أن يحكم بمجرد تصور
الطرفين وهو الأوليات أو بواسطة وسط حاضر وهو القضايا التي قياساتها
معها أو بواسطة وسط غائب عنه لكن ... الجبلانية وإن كان الحاكم الحس
فهو المحسوسات وإن كان الحاكم الحس والعقل معا فالحس إما حس السمع وهو المتواترات
أو غيره وهي إما أن يحتاج العقل في الجزم إلى تكرر المشاهدة فوق مرة أو مرتين
وهو التجربيات أولا وهو الحدسيات وفي هذا الحصر نظر لا يخفى على المتأمل قال
وأما الظنيات آه أقول وأما الظنيات فقضايا يحكم العقل بها مع تجويز نقيضها
تجويزا مرجوحا كقولنا فلان يطوف بالليل فهو متلصص بناء على الظن الحاصل
بأن كل من يطوف بالليل فهو كذلك وأما المشهورات فقضايا اعترف بها الجمهور إما
لكونها مصلحة عامة أو بسبب رقة أو بسبب حمية مثل العدل حسن و

الظلم قبيح وهو مثال المصلحة العامة وكشف العورة مذموم مثال الحمية و
مواساة الفقراء محمودة مثال الرقة والفرق بين المشهورات والاوليات
ان العقل لا يحكم بالمشهورات مع قطع النظر عن العادات والمصالح ونحوها
بخلاف الاوليات قال ولها مقدمات أقول ولها مقدمات المغالطة
فقضايا الوهم في امر غير محسوس قياسا على المحسوس لان الوهم تابع للحس فما
لا يوافق المحسوس لا يقبله كما يقال كل موجود فانه جسم او حال فيه ومما اقرب
من القضايا اقوى تأثيرا في النفس من المشهورات تشتبه بالاوليات ولها د
شأن كل الاوليات ولولا ان العقل والشرائع عرفانا لعددت من الاوليات
وانما يعرف كذبها لان الوهم يساعد العقل في المقدمات المنتجة لنقيض ما حكم به
كما يحكم الوهم بالخوف من الموتى مع انه يوافق العقل في ان الميت جماد والجماد
لا يخاف منه ينتج لقولنا الميت لا يخاف منه فاذا وصل الوهم والعقل الى النتيجة
نكص الوهم وقد يستعمل في المغالطة المخيلات وهي قضايا تذكر لترغيب النفس
في شيء كقولهم في ترغيب النفس في شرب الخمر انها ياقوتة سيالة او تذكر
لتنفير النفس عن شيء كقولهم في تنفير النفس عن العسل انه مرة مقيأة واكثر
المخيلات كاذبة وقد تكون صادقة لانه ليس من شرط التخييل الكذب واكثر ما
يستعمل المخيلات فانها تستعمل في القياسات الشعرية والغرض منها انفعال النفس بالترغيب
والتنفير ويروجه الاوزان المطبوعة والالحان الحسنة والاصوات الطيبة قال

والعدد

١٠

والعاشر اقول والعاشر من الحجج النقلية دليل صحيح نقلا اي نقل عن عاقل ممن
عرف صدقه عقلا وهم الانبياء لان الدليل العقلي دل على صدق اقوالهم
لانهم ادعوا الرسالة واظهروا المعجزة على وفق الدعوى وذلك يدل على صدقهم
كما بين في مبحث النبوات والنقل عمن عرف صدقه عقلا لا يفيد لنا اليقين الا اذا
تواتر عندنا بانه يبلغ الناقلون حد التواتر لانهم لو لم يبلغوا امكن تواطئهم
على الكذب وانما قيد التواتر بقوله عندنا لان النقل لو تواتر عند غيرنا لم يفد اليقين
لنا بل لمن تواتر عنده وعلمنا عصمة رواة العربية اي عصمة من نقل الالفاظ و
اعرابها وتصريفها لغة العربية تطلق على المفردات والمركبات وانما وجب عصمة
الرواة لانهم لو لم يكونوا معصومين لم يمكن التعويل على نقلهم وعلمنا عدم
الاشتراك لانه لو كان مشتركا جاز ان يكون مراد المتكلم غير ما فهمناه وعلمنا
عدم المجاز اللفظي لانه لو كان مجازا لاحتمل ان يكون المراد غير موضوعه الاصلي
وعلمنا عدم الاضمار لانه قد جاز ان يكون المراد غير ما اقتضاه ظاهر اللفظ وعلمنا
عدم التخصيص بالاشخاص لانه قد يحتمل ان يكون المراد بالخطاب بعض الصحابة
او الصحابة فقط وعلمنا عدم النسخ الى التخصيص بحسب الازمان لانه يحتمل ان
يكون مخصوصا بالزمان الذي ورد فيه النص وعلمنا عدم النقل لانه قد يلزم
ما يلزم من المجاز وعلمنا عدم المعارض العقلي الذي لو كان لرجح نحو قوله تعالى الرحمن
على العرش استوى فان ظاهر الآية يدل على الاستواء على العرش حسب

ما قدح ابن عباس رضه والمعارض العقلي الذي هو الدليل الدال على عصمة

ثم إن نسبة الأجسام لا لزم موجهة وراجح له العقل أصل النقل لتوقف النقل

على العقل كما عرفته ولو رجح النقل على العقل لزم تكذيب العقل الذي

هو الأصل لتصديق النقل الذي هو الفرع وتكذيب الأصل لتصديق الفرع

يستلزم تكذيب الأصل وتكذيب الفرع أيضا لأن صدق الفرع مبني على

صدق الأصل ضرورة قال الفصل الثاني في النظر أقول لما فرغ من

قوانين النظر شرع في الأحكام وفي هذا الفصل مباحث الأول أن النظر

الصحيح وهو المشتمل على الشرائط يفيد العلم الحاصل منه والسمنية أنكروا وجود

النظر المفيد للعلم مطلقا وقالوا لا طريق إلى العلم سوى الحس والمهندسون

أنكروا وجوده في الإلهيات دون الهندسيات لعدم تطرق الغلط إليها

دون الإلهيات لنا أنا نعلم بالضرورة أن من علم لزوم شيء كالضاحك مثلا

كالإنسان وعلم مع العلم باللزوم وجود الملزوم وهو وجود الإنسان أو عدم اللازم

وهو عدم الضاحك علم من الأول وهو العلم باللزوم مع العلم بوجود الملزوم وجود

اللازم وهو وجود الضاحك وعلم من الثاني وهو العلم باللزوم مع العلم بعدم اللازم

عدم الملزوم وهو عدم الإنسان ولنا أيضا أن من علم أن العالم ممكن وعلم أن كل ممكن

فله سبب علم قطعا أن للعالم سببا فعلم من هذا أن الفكر الصحيح المفيد للعلم

موجود فيلزم بطلان المذهبين لأن الدليل الثاني من الإلهيات وإنما ذكر مثالين

للنظر الصحيح المفيد للعلم لأن الأول استثنائي والثاني اقتراني قال احتجت السمنية

أقول احتجت السمنية بوجوه الأول أن العلم الحاصل عقيب النظر إن كان

ضروريا بأنه للناظر حالة كسائر الضروريات والتالي باطل وإن كان نظريا فاحتاج

إلى نظر آخر وعاد الكلام فيه لا لزم أن النظر الكاذب إن كان ضروريا بان خلافه

وإن كان نظريا احتاج إلى نظر آخر ولزم التسلسل الثاني المطلوب بالنظر إن كان معلوما

فلا طلب لأنه لا يمكن تحصيل الحاصل فلا يوجد النظر لأن النظر هو الطلب

وإن لم يكن معلوما فإذا حصل للناظر فكيف عرفه بأنه مطلوبه لعدم شعوره

به البتة الثالث أنا نعلم أن الذهن لا يقوى على استحضار معقولين معا لأنا نجد

من أنفسنا وجدانا ضروريا أنا متى توجهنا إلى معقول تعذر علينا في تلك

الحالة التوجه إلى معقول آخر وإن المقدمتين لو حصلتا لا ينتج اتفاقا فإذا لم

يحصل المقدمتان معا في الذهن ولم ينتج المقدمتان الواصلتان لم يكن النظر المفيد

موجودا لما عرفت قال والجواب عن الأول أنه أقول أجيب عن الوجه الأول

بأن العلم الحاصل عقيب النظر الصحيح ضروري وكذا العلم باستلزام المقدمتين

مع الترتيب الحاصل لها أيضا ضروري على معنى أن كل من حصل له هذان العلمان

حصل له العلم الحاصل عقيب النظر ضرورة لا بمعنى الثاني حتى يلزم أن يظهر

خلافه والتحقيق فيه أن المراد منه أن كان لزوم الحاصل عقيب المقدمتين ضروريا

فمختار أنه ضروري قوله لو كان كذلك لما بان للناظر حالة فقلنا لا نسلم وإنما يلزم لو كان

لزومه عن المقدمات نظريا وهو ممنوع وخلاصته ان الضروري له معنيان احدهما حصوله
من غير روية على وجه لا يتطرق خلافه والثاني حصوله بعد شيء على وجه يجب لزومه له وكون
الحكم كونه ضروريا لا بالمعنى الاول بل بالمعنى الثاني وهو وجوب لزومه وايضا
ظهور الخطاء بعد النظر الصحيح ممنوع بل ربما يجوز ان يظهر الخطاء بعد النظر الذي لم يكن
النظر مشتملا على جميع الشرائط المذكورة ولا نزاع فيه واجيب عن الوجه الثاني
بان جزم المطالب بالنظر معلوم لكن لابتنائه اما او يعارض من مواردها والنسبة مبهمة
اي لا يعلم ان النسبة الواقعة بينهما واقعة بالايجاب او بالسلب فالمطلوب تعيين النسبة
فاذا حصل للناظر تميز عن غيره بواسطة تصور طرفيه المعلومين وحاصل الجواب
منع الحكم وهو ان المطلوب لو يكون معلوما من وجه دون وجه فطلبه
لا يكون تحصيلا للحاصل لانه ليس معلوما بتمامه وبعد الحصول يحوز غيره فانه
للشعور به من وجه وانما حصل الجواب بالتصديقات مع وروده التشكيك في التصورات
ايضا لان الجواب عنها قد مر واجيب عن الوجه الثالث بان الذهن يستحضر
المقدمتين كما يستحضر جزء الشرطية ويحكم بالملازمة بينهما كما في الشرطية المتصلة
او يحكم بالمعاندة بينهما كما في الشرطية المنفصلة وهذا الحكم يستدعي تقدم تصورهما
ضرورة قال واحتج له اقول احتج المهندسون على ان النظر الصحيح لا يفيد
العلم في الالهيات بوجهين الاول ان التصديق موقوف على التصور لما عرفت وذات
الله تعالى غير معقولة ولا جائز التعقل لما ستذكر في الكتاب لكن في الالهيات فلا يكون

ذات

ذات الله تعالى محكوما عليها بشيء من الصفات وغيرها فلا يفيد النظر في الالهيات تصديقا
يوجب الاستدلال على الاحاطة به وهو المطلوب الثاني ان اقرب الاشياء الى الانسان
ان يعلم هويته التي يشير اليها الانسان بقوله انا وانت ترى في مباحث
النفس اختلافا كثيرا في ان النفس ما هي اي ما حقيقتها وفي ان النفس
كيف هي اي اهي جسم او جسمانية ام مفارقة كما ستقف عليها اذا وصلت
اليه واذا كان النظر لا يفيد العلم باظهر الاشياء بالنسبة الى عقولنا واوهامنا
فما ظنك بابعد الاشياء عن الاوهام والعقول وهو ذات الله تعالى المنزه عن
ان يحيط به الادراك والاوهام فلا يكون النظر مفيدا في الالهيات شيئا وهو
المطلوب قال واجيب عن الاول اه اقول اجيب عن الوجه الاول بان التصديق
متوقف على تصور الطرفين باعتبار ما لا على تصورهما بكنه حقيقتهما وذات
الله تعالى معلوم باعتبار ما فيجوز ان تنسب احكام اليه فيجوز ان يفيد النظر في الالهيات
شيئا واجيب عن الوجه الثاني بان ما ذكرتم من القياس الفقهي دليل على
عسر تحصيل العلم من النظر في الالهيات ولا شك في ذلك لان الوهم يكابر العقل
في ماخذه والباطلات كما الحق في مباحثه ولذلك كثر الخبط في الالهيات الا
وتصادمت الاهواء واختلفت مذاهب العقلاء في الالهيات الا الاقل من الافراد
الراسخين في العلم الذين لا يفسد اعتقادهم بادنى شبهة وليس الكلام
في العسر بل الكلام في انه متناع وما ذكرتم لا يوجب امتناع تحصيل العلم

من النظر قال فروع آه اقول منها فروع منها ان النظر الصحيح مفيد للعلم الاول
ان النظر الصحيح يعد الذهن لقبول فيض النتيجة من مبدأها باتفاق الحكماء والمتكلمين
الا ان النتيجة تفيض على الذهن من الواجب تعالى عقيب النظر الصحيح من جهة العادة
عند الشيخ ابي الحسن الاشعري فانه يقول لا فاعل للعالم المتكثر الا انه تعالى فعلها
باجراء العادة ومن جهة الوجوب عند الحكماء اي يمتنع ان لا يفيض من المبدأ المفارق
النتيجة على الذهن عقيب العلم بالمقدمتين المرتبتين ترتيبا صحيحا وقالت المعتزلة
النظر يولد النتيجة في الذهن ومعنى التوليد ان يوجب وجود شيء وجود شيء آخر كحركة اليد
وحركة المفتاح فان حركة اليد توجب حركة المفتاح فيقولون للفعل الصادر عن الفاعل
بلا توسط كحركة اليد من الانسان لانه حصل بالمباشرة والفعل الصادر عن الفاعل
بتوسط شيء آخر كحركة المفتاح التي تصدر عنه بتوسط حركة اليد انه حصل منه
بالتوليد فالمعتزلة يقولون باستناد النتيجة الى النظر واستناد النظر الى العبد
والحكماء يقولون باستناد النتيجة الى العقل الفعال والعقل الفعال عندهم
يستند الى الله بواسطة العقول التسعة فالمعتزلة والحكماء يقولون
باستناد النتيجة الى الله لكن انتهاء لا ابتداء وتبين فساد قولهم ببيان
استناد جميع الممكنات الى الله تعالى كما سيجيء حتى تكون النتيجة ايضا مستندة
الى الله تعالى ابتداء لكونها ممكنة لحدوثها بعد النظر الصحيح وفيه نظر لان ما
ذكر يدل على نفي قول المعتزلة والحكماء ولكن لا يدل على اثبات قول الاشعري

الا ان يقول وليس على الله شيء واجبا حتى يكون حصول النتيجة عقيب النظر
الصحيح من الله مع تكرره غير واجب فيكون عاديا قال لكن الاشبه آه اقول
لكن من الفروع هو ان الاشبه بالحق قول شيخ الحكماء انه لا بد في النظر الصحيح
بعد استحضار المقدمتين من ملاحظة الترتيب والهيئة العارضين للمقدمتين
اي التفطن في الجهة التي صار النظر الصحيح لاجلها مؤديا الى المطلوب بان يعلم
انه كيف اندرجت المقدمة الجزئية تحت المقدمة الكلية لان حصول المطلوب وحده من
غير ملاحظة الترتيب والهيئة لو كان كافيا في حصول النتيجة لما تفاوتت
الاشكال في جلاء الانتاج وخفائه والتالي باطل لما عرفت واعلم ان العلم
باندراج الصغرى تحت الكبرى امر لا بد منه في حصول العلم بالنتيجة دون تعلم
ان العلم بالمقدمتين هل يمكن حصوله بدونه ففيه نظر ولاجل هذا قال
المص الاشبه ولم يقل الحق قال الثالث المشهور آه اقول الثالث
من الفروع هو ان المشهور ان النظر الفاسد اعني الذي لا يكون مستجمعا للشرائط
المعتبرة في الانتاج بحسب المادة او الصورة او كليهما لا يستلزم الجهل اي
الجزم بصدق نقيض ما يقتضي نفي الامر وقيل بخلاف ذلك والحق عند
المص ان الفساد في النظر ان كان مقصورا على المادة بان يكون النظر
من جهة الصورة صحيحا فاسدا من جهة المادة استلزم مثل هذا النظر الجهل لان من
اعتقد ان العالم قديم واعتقد ان كل قديم مستغن عن المؤثر اعتقد بالضرورة

ان العالم غني عن المؤثر وان لم يكن الفساد مقصورا على المادة ان يكون مقصورا
على الصورة او شاملا للمادة والصورة فلا يلزم فكر النظر الجهل او المستلزم
جو المرتب على الوجه الخاص والترتيب مختلف فلا يستلزم قال الملاحدة آه اقول
البحث الثاني من مباحث النظر في ان النظر الصحيح كاف في معرفة الله تعالى ومستقل
بادراك الامور الالهية ولا حاجة الى المعلم كما ذهب اليه الاسماعيلية من ان العقل
لا يستقل في ادراك الحقائق الالهية بل لا بد من امام معصوم وكلما ان للتعليم طرق
المعاش والمعاد والارشاد الى وجه الادلة ودفع الشبه وهو يكون مؤيدا
من عند الله تعالى ويكون عقلا كاملا حتى يستقل بادراك الاشياء من غير معلم آخر ونسبته
الى الخلق كنسبة ضوء الشمس الى الابصار وبيان ان النظر كاف ما ذكرنا
من المثال في كون النظر المفيد موجودا وهو ان الانسان العاقل متى حصل
في عقله ان العالم ممكن بمعنى ان الوجود والعدم بالنسبة الى ذاته
على السوية وحصل ان كل ما هذا شانه يحتاج الى فاعل اضطر الى العلم
بان العالم له فاعل ثم لا ابطل ايضا كون ذلك الفاعل واجب الوجود كما
سيتبين علمكم بالضرورة ان العالم له صانع واجب الوجود سواء كان هناك
معلم او لا وفيه نظر لجواز ان لا يحصل هذه المقدمات مع شرائطها المعتبرة
في الاستلزام الا بتعليم معلم وقد يجب في جوابه واحتج الاسماعيلية على ما
ذهبوا اليه بان الخلاف والمراد متحقق بين العقلاء في المطالب الالهية

ولو

ولو كفى العقل فيها لما كان كذلك كما في البديهيات وايضا فان الانسان لا يستقل بعقله
بتحصيل اضعف العلوم كالنحو والنجوم والخياطة وامثالها فكيف يكون مستقلا
باصعب العلوم وهو العلم الالهي واجيب عن الاحتجاج الاول بان العقلاء
ما اتوا بالنظر الصحيح في مطالبهم لكن فانهم لو اتوا بالنظر الصحيح لما وقع
لهم ذلك الاختلاف واجيب عن الاحتجاج الكل بان ما ذكرتم من العكس النقلي
انما يدل على العسر والعسر مسلم ولا شك انه لو كان معلم موصوف بما ذكرتم
يعلم المعادل والحجج ويزيل الشكوك والشبه كان اوفق واسهل ولا نزاع
في هذا انما النزاع واقع في امتناع معرفة الله تعالى بدون المعلم وما ذكرتم لا يدل على
الامتناع ضرورة قال البحث الثالث في وجوب النظر آه اقول البحث الثالث في
وجوب النظر النظر واجب في معرفة الله تعالى بالاجماع لكن عند الاشاعرة فلقوله
تعالى قل انظروا ماذا في السموات والارض ونحوها من الآيات الآمرة بالنظر
فانه تعالى امرنا بالنظر والامر للوجوب لما تبين في موضعه وفيه نظر ولكن عند المعتزلة
فلان معرفة الله تعالى واجبة عقلا ومعرفته تعالى لا تتم الا بالنظر لانه غير بديهية و
لا ضرورية ولا يمكن تحصيلها بطريق السمع والا لزم الدور فتعين النظر وما
لا يتم الواجب المطلق الا به وكان مقدورا للمكلف فهو واجب والا لزم
التكليف بالمحال فثبت ان النظر واجب وانما قيدنا الواجب بقولنا المطلق
احترازا عن الواجب المقيد كالزكوة المقيد بوجود النصاب لحصة فان ما يتوقف

عليها الواجب المقيد لا يكون واجبا اتفاقا و بقولنا معذورا للمكلف لئلا يلزم التكليف
بالايطاق و سوبط و اعترض على دليل المعتزلة بان مبنى هذا الدليل على حكم العقل
بان معرفة الله واجبة عقلا وسيأتي الكلام في حكم العقل بانه هل هو الحاكم ام هو
الشرع و على امتناع العرفان بغير النظر و على استحالة التكليف بالمحال وكلاهما
ممنوعان اما الاول فلجواز ان يحصل بقول الامام المعصوم كما هو مذهب الملاحدة
وبالالهام كما ذهب اليه حكماء الهند او بتصفية الباطن كما ذهب اليه الصوفية
واما الثاني فلجواز التكليف بالمحال عندنا ولو كان الدليل مبنيا على هذا مع انه كان
باطلا بالفروع و اعترض على هذا الدليل ايضا بان قوله تع وما كنا معذبين حتى نبعث
رسولا ينفي الوجوب قبل البعثة لنفي لازمه وهو العقاب على الترك و توجيه هذا الايراد
ان يقال لو كان النظر واجبا عقلا لوجب قبل البعثة ولو وجب لعوقب على تركه
ح لكن اللازم وهو العقاب قبل البعثة منتف لقوله تع وما كنا معذبين الآية دل على
ان الوجوب ليس الا من الشرع فبطل لو وجب النظر بالشرع دون العقل لزم افحام
الانبياء لان النبي اذا اظهر المعجزة وقال للمكلف انظر فيها لتعلم صحتها فان المكلف
لا ينظر في المعجزة ما لم يعلم وجوب النظر بالشرع ولا يعلم وجوب النظر بالشرع ما لم ينظر
في المعجزة فلا ينظر حتى لا يجب عليه شيء من الواجبات فيفضي ذلك الى افحام الانبياء وسوبط قلنا
لو وجب النظر عقلا كما هو مذهبكم لافحم الانبياء ايضا لان وجوب النظر غير ضروري اذ هو متوقف
على مقدمات تفتقر الى انظار دقيقة وهي المقدمات التي ستقف على تفاصيلها فاذا الى ان يكون للمكلف ان يقول

لا انظر

١٥

لا انظر حتى لا اعرف وجوب النظر وما لم اعرف وجوب النظر لا انظر فلا
انظر حتى لا يلزم علي شيء فهذا كما ترى بعينها يقتضي افحام الانبياء اصلا **قال**
الكتاب الاول آه **اقول** لما فرغ من تقرير المقدمة
اعني قوانين النظر اراد ان يشرع في المقصود وهو علم الكلام وقد بينا
ماهيته وموضوعه في كتاب الايضاح وانما قدم البحث عن الممكنات على البحث
عن الالهيات لانه ايسر واسهل من ان يدخل في الالهيات و كذلك ايضا
قدم البحث عن الامور الكلية على البحث عن سائر الممكنات والمراد بالامور الكلية
الامور العامة وهي المشتركة بين جميع الموجودات كالوجوب والوحدة
والماهية على رأي المتكلم ولا بين جميع المعدومات كالعدم والامور الجارية
مجرى الامور العامة وهي المشتركة بين اكثر الموجودات كالماهية
على رأي الحكيم وبين اكثر المعدومات كالامتناع والامور الجارية مجرى
انواع الامور العامة وهي التي تنقسم الامور العامة اليها كالوجوب
والامكان والقدم والحدوث والعلة والمعلول فان الوجود ينقسم
اليها **قال الفصل الاول** آه **اقول** المعلوم اي المتصور
ان كان له تحقق في الخارج فهو الموجود وان لم يكن له تحقق في الخارج فهو المعدوم
فالمعلوم ينحصر في القسمين وههنا اي ومن الاشاعرة من تثلث القسمة
لا تناقض كلام الجرمي بان قسم القسم الاول اي المتحقق في الخارج الى قسمين

وقال المحققون في الخارج ان تحقق باعتبار نفسه اي لا يكون تحققه تبعا لتحقق غيره
فهو الموجود بالذات كالذوات وان تحقق باعتبار غيره اي يكون تحققه تابعا
لتحقق غيره فهو الحال كالاجناس اي الصفات المشتركة كاللونية المشتركة بين السواد
والبياض والفصول اي الصفات المميزة كقابضية البصر المميزة للسواد
عن البياض وحدوا الحال بانها صفة غير موجودة ولا معدومة في نفسها قائمة
بموجود فالقيد الاول يخرج الذوات وقوله غير موجودة احتراز عن الصفات
الثبوتية وقوله ولا معدومة احتراز عن الصفات السلبية وقوله قائمة بموجود
فالقيد الاول نحو قوله قائمة بموجود احتراز عن الصفات المعدوم وهو منقوض
بالجوهرية فانه يعد منهم لا شيء عندهم مع انها صفة للمعدوم لانها عندهم حاصلة
للذات حالتي الوجود والعدم والتعريف الصحيح للحال مذكور في كتاب الاصطلاح
وقال اكثر المعتزلة المعلوم ان تحقق في نفسه اي لا يكون ذاته متقررة في الخارج
فهو الشيء والثابت وان لم يتحقق في نفسه كالممتنع فهو المنفي والثابت ان كان
له كون في الاعيان فهو الموجود والا فهو المعدوم والمعتزلة يطلقون
المعدوم على المنفي ايضا فالثابت عندهم اعم من الموجود لانقسامه الى المعدوم
والموجود والمعدوم اعم من المنفي لصدقه على بعض افراد الثابت وعلى المنفي
ومن اثبت الحال من المعتزلة قسما آخر فقال الكائن اي ماله الكون في الخارج
ان استقل بالكائنية اي لا يكون كائنيته تبعا لكائنية امر آخر فهو الذات الموجودة

وان لم يستقل بالكائنية اي يكون كائنيته تبعا لكائنية امر آخر فهو الحال كالصفات
قال وقال الحكماء رحمهم الله انتهى فقال الحكماء ان قسمة المعلوم الى ما يصح ان يعلم بوجه ما
ان كان له تحقق بوجه ما فهو الموجود وان لم يكن له تحقق بوجه ما فهو المعدوم وانما
جعلوا مورد القسمة ما يصح ان يعلم بوجه ما لا المعلوم لان اكثر الاشياء ليس بمعلوم
وان صح ان يعلم فلو قال المعلوم يلزم خروجها عن القسمة ثم قسموا الموجود الى الذهني
والخارجي بانه قالوا الموجود ان تحقق في الذهن فهو الذهني وان تحقق خارج
الذهن فهو الخارجي ثم قسموا الموجود الخارجي الى ما لا يقبل العدم لذاته وهو الواجب
والى ما يقبل العدم لذاته وهو الممكن وقسموا الممكن الى ما يكون في موضوع اي محل
يقوم ما حل فيه وهو العرض والى ما لا يكون في موضوع وهو الجوهر فانه
قد لا يكون في موضوع يقوم ما حل فيه كالصورة في الهيولى فان الهيولى محل للصورة
وليست مقومة لها انتهى والمتكلمون انتهى والمتكلمون قسموا الموجود الخارجي
الى ما لا اول لوجوده اي لا يكون مسبوقا بالعدم وهو القديم والى ما لوجوده
اول اي يكون مسبوقا بالعدم وهو المحدث وقسموا المحدث الى متحيز اي
ما له حيز وهو الفراغ المتوهم المشغول بالشيء الذي لو لم يشغله لكان خلاء
كداخل الكوز للماء وهو الجوهر والى حال في المتحيز وهو العرض والى ما ليس
متحيزا ولا حالا فيه اي لا يكون متحيزا ولا حالا فيه ثم المتكلمون اسندوا لو وجد ما
لا يكون متحيزا ولا حالا فيه لانه لو كان موجودا لشارك الباري تعالى في هذا النعت

و خالفه في غيره و ما به المشاركة غير ما به الممتاز فيلزم التركيب منهما و هو
مح و منع بان ما ذكرتم من العوارض السلبية و الاشتراك في العوارض لا سيما في العوارض
السلبية لا يوجب التركيب لا في العوارض مطلقا فلان البسايط كلها مشتركة في الوجود
والحدوث و غيرهما من العوارض مع عدم التركيب و اما في السلبية فلان كل بسيطين
فرضا يشتركان في سلب ما عداهما عنهما **قال** الفصل الثاني آه **اقول**
تصور الوجه بديهي لوجوه الاول و هو ان الوجود المطلق جزء من الوجود المتصور
بالبداهة و هو الوجود المضاف اعني وجودي و تصور جزء المتصور بالبداهة
بديهي فالوجود بديهي و فيه نظر لانه ان اراد به تصور وجودي بديهي اي ملحة
بكنه ماهيته و حقيقته فهو ممنوع و ان اراد به ان العلم بحصول الوجود لي بديهي فمسلم
لكن لا يلزم من كون العلم بحصول الشيء بديهيا كون ذلك الشيء كذلك **قال** الثاني
التصديق آه **اقول** هذا هو الوجه الثاني من الوجوه الدالة على كون الوجود بديهيا
و تقريره هو ان التصديق البديهي بان النفي و الاثبات لا يجتمعان و لا يرتفعان
بمعنى ان الشيء الواحد لا يكون موصوفا بالوجود و العدم معا و لا يكون عاريا
عن صفة الوجود و العدم معا مسبوق بتصور الوجود و تصور العدم و تصور
مغايرة الوجود و العدم التي هي الاثنينية التي يتوقف تصورها على تصور الوحدة فتكون
هذه التصورات الاربع جزءا من هذا التصديق و السابق على البديهي او يجب ان يكون
بديهيا فتصورات هذه الاحوال كلها بديهية فتصور الوجود بديهي و هو المط و اعترض

عليه و قيل هذا التصديق ان كان بديهيا مطلقا لم يحتج الى دليل على بداهته وهم
لكنهم يقولون ببداهته و ان لم يكن بديهيا مطلقا لم يفد المط لان السابق على التصديق
الغير البديهي لا يجب ان يكون بديهيا فلا يلزم ان يكون الوجود بديهيا **قلنا**
نختار ان هذا التصديق بديهي مطلقا و بداهته متوقفة على بداهة العلم باجزائه
فيلزم المط لا على حصول العلم ببداهته حتى لا يحتاج الى دليل على بيان بداهته
لا يجوز ان يكون الشيء بديهيا و بداهته غير بديهية بل يحتاج الى دليل و تحاكم
ان يقول ان اصل الدليل ان هذه التصورات جزء من هذا التصديق
لكن التصديق موقوف على تصور الاجزاء بالكنه فلا يلزم تصور حقيقته و
لا ان كان هذا التصديق مسبوقا بتصور الوجود باعتباره و لا يلزم
من تصور الوجود باعتباره بداهته لان كل كسبي يجوز ان يكون متصورا بوجه ما
قال الثالث آه **اقول** هذا هو الوجه الثالث من الوجوه الدالة على كون
الوجود بديهيا و هو ان الوجود بسيط لانه يمتنع تركيبه من الموصوف به اي الموجود
و الا يلزم ان يكون الشيء جزءا من نفسه و هو مح و يمتنع تركيبه من الموصوف
بنقيض الوجود اي من المعدوم و الا لزم ان يكون نقيض الشيء جزءا منه و هو مح
و لما امتنع تركيبه من الموجود و المعدوم امتنع تركيبه مطلقا لان كل شيء اما موصوف
بالوجود او بنقيضه و لما امتنع تركيبه يكون بسيطا و لما كان بسيطا لا يحد
اذ المحدود هو المركب دون البسيط حقيقة و لا يرسم الوجود ايضا لان الرسم معرف

والمعرف للشيء يجب ان يكون اعرف منه لما عرفت بلكن لا شيء اعرف من الوجود
بالاستقراء وان كان بالاسهل شيء اعرف من الوجود ظاهر بسم به لان الرسم لا يعرف كنه
المعرف كما عرفت ولهذا امتنع تحديد الوجود ورسمه فيكون تعريفه محالا فيكون
بديهيا وفيه بطولة اللام من امتناع تعريف الشيء بدا امتنعه قال الكاتبي اقول
مفهوم الوجود وصف مشترك بين جميع الموجودات عند الجمهور وقال الشيخ الاشعري
وقال لفظ الوجود مشترك بين الموجودات دون مفهومه لنا انا نجزم بوجود
الشيء ونتردد في كونه واجبا وجوهرا وعرضا فلولا ان مفهوم الوجود وصفا
مشتركا لكان وجود كل شيء اما عين ماهيته او داخلا فيها لكان الوجود غيره اولا
كل تقدير يلزم من التردد في كون الشيء واجبا وجوهرا وعرضا عدم الجزم بوجوده
لكن اللازم على التقدير الاول فواضح واما على التقدير الثاني فلوجوب عدم الجزم في الكل خاص
عند التردد في خصوصيته وايضا نقسم الموجود الى الواجب والممكن والجوهر و
العرض بقولنا الموجود اما واجب او ممكن والممكن اما جوهر او عرض ومورد القسمة
مشترك بين اقسامه والدليل الاول ضعيف لانا لا نم عدم الجزم بوجود الشيء
عند التردد في ماهيته بل انما نجزم بالحاصل وقع لفظ الوجود عليه وكذا الثاني لجواز
ان يكون مورد القسمة مشتركا بل هو صالح بالاشتراك اللفظي كما يقال العين اما باصرة
او فوارة واستدل بعضهم على ان مفهوم الوجود وصف مشترك بين الموجودات بعينه
بان مفهوم السلب واحد ونقيضه الثبوت كما لم يتعدد مفهوم مقابله فهو الوجود بلا شبهة

بل نقيضه بان يكون مقابل العدم وجودا انما يلزم ان بطل الحصر العقلي وهو ان الشيء
لا يخلو ان يكون موجودا او معدوما لجواز ان لا يكون معدوما ولا موجودا ابتداء
الوجود بل بغيره لكن الحصر العقلي ضروري فيلزم اتحاد مفهوم الوجود فيلزم
اشتراكه ضرورة ومنع هذا الاستدلال بانه كل ايجاب له سلب يقابله اي نقيض
مفهوم السلب مرا واحدا بل هو متعدد بتعدد الايجاب ولهذا كان كذلك لا يبطل
الحصر العقلي لان معنى قولنا الشيء لا يخلو ان يكون موجودا او معدوما هو ان الشيء
اما موجود بوجوده الخاص او مسلوب عنه ذلك الوجود والعقل حاكم بصحة
هذا الحصر قال الكاتبي اقول الوجود زائد على الماهيات سواء كانت واجبة
او ممكنة خلافا للشيخ ابي الحسن الاشعري مطلقا فانه ذهب الى ان وجود كل
شيء سواء كان واجبا او ممكنا عين ذلك الشيء وخلافا للحكماء في الواجب فانهم
ذهبوا الى ان الوجود في الواجب عين ماهيته وفي الممكنات زائد لنا ان نقول
الوجود زائد على جميع الماهيات اما في الممكنات فلان الوجود ليس نفس ماهيتها
لوجهين الاول انا نتصور الماهيات الممكنة كالمثلث مثلا ونشك في وجوده الذهني
والخارجي حتى تقوم عليهما البرهان والمعلوم غير المشكوك فالوجود ليس نفس
الماهية وفيه نظر لانه ان اريد انا نشك في وجوده اما لا نتصور وجوده
الذهني والخارجي ونشك فيهما فمم وان اريد به انا نعلم حصول احد الوجودين
له فمم ولكن لا يلزم من هذا الا مغايرة الماهية للتصديق بحصول الوجود لها لنا

ذلك لكن لا نم ان كل ماهية ممكنة هي بنفس الحقيقة حتى يلزم مطلوبكم وهو النقيضية
الكلية الثاني من الوجوه الدالة على ان الوجود ليس نفس الماهيات الممكنة هو
ان الحقايق الممكنة تقبل الوجود والعدم ووجودها ليست كذلك اى لا يقبل
الوجود والا يلزم ان يكون الشيء قابلا لنفسه والا العدم والا لكان الشيء قابلا
لنقيضه فهو محال فوجودها ليست نفس ماهيتها وفيه نظر لانا لا نم ان قبول الوجود
للوجود قبول الشيء لنفسه لجواز ان يكون القابل غير المقبول هنا وحاله الوجود
لا يكون مشتركا الا بالاشتراك المعنوي وايضا لا نم انه قبول الشيء لنقيضه
فان قلت لان القابل يجب ان يجتمع مع المقبول والشيء لا يجتمع مع نقيضه قلت
لا نم وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن المقبول امرا عدميا وهو ممنوع الثالث من الوجوه
الدالة على ان الوجود ليس نفس الماهيات الممكنة هو ان الماهيات الممكنة متخالفة
بالحقيقة وغير مشتركة ومفهوم الوجود مشترك والمشترك غير ما ليس بمشترك فالوجود
غير الماهية وفيه نظر لانه مبني على ان مفهوم الوجود مشترك معنى وقد عرفت ما فيه
ولو ثبت عنه بالوجوه فلا يكون الوجود نفس الماهيات ولا جزءا منها والا لكان
اعم الاجزاء الداخلة فيها فكان جنسا لها فكانت لها فصول ثم ان تلك الماهيات
ومفهوم الوجود لا يصلح ان يكون فصول الماهيات الموجودة امورا [illegible]
معدومة ولو كانت فصولها امورا موجودة فيكون لهذه الفصول فصول اخر
موجودة لتميز كل من تلك الماهيات بنفسها وفيه نظر لان نقيض قولنا الوجود ليس جزءا

لجميع الماهيات هو قولنا الوجود جزء البعض الماهيات ولا يلزم شيء مما ذكرتم سلمناه
لكن لم لا يجوز ان يكون الوجود عرضا عاما للفصول فلا احتياج الى امتياز تلك
الماهيات بالفصول ولقايل ان يقول هذا الجواز مناف للغرض المذكور وروح
الشيخ ابو الحسن الاشعري صح ان وجود كل شيء عين ماهيته بانه لو زاد الوجود
على الماهيات لكانت الماهيات في نفسها معدومة ولو كانت في نفسها معدومة لقام
الوجود بالمعدوم لقيامه بالماهية المعدومة قلنا الوجود ليس قايما بالماهية
المعدومة حتى يلزم ما ذكرتم بل بالماهية من حيث هي والماهية من حيث هي ليست بمعدومة
قال ولعل الواجب اه اقول لما كان الوجود في الواجب زايدا على ماهيته فلو وجد
ان وجود بسيط لو لم يجرد الماهية لتجرد لعلة غير ذاته لانه لو لم يتجرد لعلة غير ذاته بل تجرد
لاجل ذاته فكان الوجود مقتضى الواجب البحت وفي غيره لا يقتضي فيلزم التخلف
بين لوازم الوجود الذي هو طبيعة واحدة مشتركة وانه محال ولو كان تجرده
الواجب لعلة غير ذاته يكون ممكنا وهو محال وقيل عليه لم لا يجوز ان يتجرد وجود الواجب
لاجل عدم الموجب لعروضه له والتجرد لكونه عدميا لعروض امر عدمي والامور العدمية
يكفي فيها عدم العلة ولا احتياج الى علة وجودية فقلنا في جوابه فالتجرد يحتاج الى عدم
الموجب فعدم الموجب مغاير للذات فالواجب في تجرده يحتاج الى عدم الموجب المغاير له
فيكون ممكنا ثم قيل سلمنا ان التجرد يحتاج الى علة ولكن لم لا يجوز ان يكون علته هو وجود
الواجب فقوله يلزم التخلف بين لوازم الوجود الذي هو طبيعة ولحقه [illegible]

قلنا لا نسلم ان الوجود طبيعة واحدة بل هو مقول على وجود الواجب تعالى بالحقيقة
الممكن ووجود الممكن بالتشكيك ولما كان مقولا بالتشكيك يكون وجود الواجب
مخالفا لوجود الممكن فلا يلزم ما ذكرتم قلنا لا نسلم ان الوجود مقول بالتشكيك
وان سلم يكون الوجود مقولا بالتشكيك لا يمنع المساواة في تمام الحقيقة بين وجود
الواجب ووجود الممكن لو لم يمنع المساواة فيكون الوجودان متساويين في
تمام الحقيقة وح لا يخلو من ان يكون بين الوجودين امر مشترك او لا يكون فان كان
لزم التركيب مما به الاختلاف وما به الاشتراك وان لم يكن لزم المباينة الكلية
بين الوجودين وقد بان فساد الامرين اذ بينا ان الوجود بسيط ومشترك بين
وجود الواجب ووجود الممكن معنى ولما كان الوجودان متساويين في تمام
الحقيقة امتنع تخالف لوازمهما وللقائل ان يقول سلمنا ان التشكيك لا يمنع المساواة
في تمام الحقيقة لكن لا يقتضيها ايضا وكلامهم انما يتم لو اقتضاها وقد يقال
يعرف بالتامل وايضا لو سلم ان الوجود مقول بالتشكيك على الوجودين
لكن الامر الواقع على اشياء بالتشكيك لا بد وان يكون من عوارضها اذ لو لم يكن
فاما ان لا يكون تمام ماهياتها او جزء ماهياتها واياما كان يلزم الاختلاف في نفس الماهية
او جزئها وانه باطل لان الماهية لا تقبل الشدة والضعف كما بين في موضعه فلا بد ان يكون
من عوارضها فيكون الوجود من عوارض وجود الواجب ووجود الممكن … فالمعروض
ان كان … نسبت لزم المحالات المذكورة وان … فاللازم على تقدير …

الوجود بين ان كون الواجب مركبا غير معقول كان نفس الوجود بين له التمايز عن
الاشياء في التشخص والتعين نفس ما به تمايز الاشياء في الجنس كما سيجئ وان نبا
الموجود فلما كان لكل واحد منهما هوية … فما لفا لوجود الاخر بالذات ومشاركة
له في مفهوم هذا العارض اعني مطلق الوجود وهو غير المدعى لانا لا نعني بكون
وجود الواجب زائدا على ماهيته الا ان الواجب شيء يعرض له الوجود وقد
ثبت هذا فثبت المدعى وفيه نظر لانه لا يلزم من هذا الدليل الا ان للواجب
وجودا خاصا عرض له مطلق الوجود فان ارادوا بكون وجوده زائدا على
ماهيته هذا المعنى فلا مخالفة بين الحكماء وبينهم في هذه المسألة وان ارادوا
ان له ماهية مفهومها غير مفهوم الوجود عرض لها مفهوم الوجود فهو لا يلزم
من هذا الدليل فلو فرض هذا فانه دقيق غريب … والكلام … هو
الوجود لكنا … ان وجود الواجب زائد على ماهيته ونوع
ان يقال ان مبدأ الممكنات اعني الواجب تعالى لو كان هو الوجود وحده من غير
اقتران بماهية فالمبدأ اما نفس الوجود او هو مع قيد التجرد الذي هو قيد
سلبي فلو كان نفس الوجود لشارك … في المبدائية لكل وجود لان لكل وجود …
لوجود الواجب … الممكنات … ان مفهوم الوجود وصف
مشترك بين وجود الواجب ووجود الممكنات … ولو كان الوجود مع قيد التجرد
يلزم ان يكون السلب جزءا من مبدأ الممكنات … لان التركيب

من الموجود والمعدوم معدوم وانه باطل وهذا الوجه ضعيف لانا لا نم ان وجود
الواجب مخالف لسائر الوجودات في تمام الماهية بل وجود الواجب مباين
لوجود الممكنات في الماهية لعني وجوده الخاص ولنا قوله ان الوجود مفهوم
مشترك قلنا مم وان سلم فلا يلزم منه الا ان مطلق الوجود الذي هو لازم لوجود
الواجب ووجود الممكنات امر واحد ولا يلزم من الاشتراك في اللوازم المساواة
بين ماهيات الملزومات هي وجود الواجب ووجود الممكنات قال
قيل السبع آه اقول قيل على هذا الوجه لا نم ان المبدأ الغني الوجود قوله
لو كان كذلك لكان شريكه في المبدائية لكل موجود قلنا لا نم لاحتمال ان يكون شرط
تأثير الوجود في الغير تحققه عن الماهية وسائر الوجودات لما كانت متجردة
لم يكن موثرة لفقدان شرط التأثير وهو التجرد قلنا في يكون كل وجود سببا
للتاثير في الغير لان الاثر تخلف عنه لاجل فقدان شرط يمكن حصوله وهو
هو التجرد لان مفهوم الوجود لا يأبى التجرد وهذا الجواب ضعيف لانا لا نم
ان التجرد يمكن حصوله في كل وجود لانا بينا ان وجود الواجب مباين لوجود
الممكنات قال الثالث آه اقول هذا هو الوجه الثالث من الوجوه الدالة على ان
وجود الواجب زائد على ماهيته وتقريره ان تعالى وجوده ليس معلوم بديهة
او استدلال وهو ان ماهيته غير معلومة وهو باطل لانا لا نم ان وجوده الخاص الذي هو
عبارة عن حصة معلوم بل المعلوم الوجود العام الذي هو لازم لهذا الوجود وسائر

الوجودات

الوجودات ولا يلزم من العلم بالملازم العلم بالملزوم قال احتج الحكماء اقول
احتج الحكماء على ان وجوده تعالى نفس ماهيته بان وجوده لو زاد على ماهيته
لكان عارضا لماهيته فاحتاج الى موضوعه الذي هو الماهية فيكون ممكنا
لان كل محتاج ممكن ولو كان ممكنا لاحتاج الى سبب فذلك السبب ان كان سببا
مغايرا لماهيته وهو ذاته يلزم ان يكون ذاته متقدما على وجوده بالوجود لوجوب
تقدم العلة الموجبة على المعلول بالوجود فيكون لذاته وجود قبل وجوده
وننقل الكلام الى ذلك الوجود ويلزم التسلسل وان كان سببا مباينا اعني
غير ذاته يلزم ان يكون ذاته محتاجا في وجوده الى الغير فيكون ذاته ممكنا وهو
باطل واجيب عن احتجاج الحكماء بان سبب وجوده هو العلة المقارنة اعني ذاته تعالى ولا
يجب تقدم ذاته على وجوده بالوجود فان ماهية الممكنات علة قابلة لوجوداتها مع انها
غير متقدمة على وجوداتها بالوجود واجزاء الماهية علة لقوامها مع ان تقدم اجزاء
الماهية على الماهية ليس بالوجود فان وجود الكل والاجزاء واحد ذهب الحكماء
وفيه نظر لان الفرق ظاهر بين العلة الموجبة والعلة القابلة فان الاولى مفيدة للوجود
والمفيد للوجود لابد ان يكون له الوجود بديهة والثانية مستفيدة للوجود و
المستفيد للشيء لابد وان لا يكون له ذلك الشيء والا يلزم تحصيل الحاصل قال
لا نم ان المفيد لوجود الشيء لابد وان يكون له وجود قبل ذلك الشيء وانما يلزم ذلك
ان لو افاد الوجود لغيره واما لو افاد لنفسه فلا والا يلزم كون الوجود مرتين

قلنا المحال ان العلة الموجبة على تقدير العروض هو وجوده لها والمفروض ان
العلة الموجبة للوجود هو الماهية فيكون الماهية حينئذ مقتضية للوجود فيجب ان يكون
له وجود قبل وجوده فيلزم الدور المذكور ومحصله ان وجوده وان كان
غير ماهيته لكنه ليس وجوده الغير ماهيته فلا يلزم تقدم الشيء على نفسه ولا ان الاجزاء
ليست متقدمة عليها بالوجود كيف وقد صرحوا بان من جملة خواص اجزاء الماهية تقدمها
على الماهية بالوجود في الذهني والخارجي قال فرع آه اقول هذا الفرع يحتمل
ان يكون جوابا لسؤال مقدر وتقرير السؤال ان يقال لم لا يجوز ان يكون وجود الواجب
زائدا على ذاته وبسببه صفة قائمة بذات واجب الوجود فلا يلزم تقدم ذات واجب
الوجود على وجوده بالوجود ولا احتياج في ذاته ووجوده الى سبب منفصل
وتقرير الجواب ان نقول لو قيل اتصاف الشيء بالوجود لا يمكن ان يكون لاجل صفة قائمة
بذلك الشيء فان قيام الصفة بذلك الشيء فرع كون ذلك الشيء موجودا فيكون وجود
ذلك الشيء سابقا على تلك الصفة فلو تعلل كون ذلك الشيء موجودا بتلك الصفة لزم
تقدم تلك الصفة على وجود ذلك الشيء ولزم الدور وهذا التفريع على كون وجود ذلك
الشيء الواجب زائدا على ماهيته لما لا كان تعسفا وجهه فلا اصلاح الا بهذا
والحق ان هذا الفرع تتميم لاصحاب الحكماء وتذنيب لهذا البحث في تسميته بالفرع
تعسف قال الرابع لما فرغ من مباحث الوجود شرع في مباحث العدم
فنقول المعدوم ليس بثابت في الخارج حال العدم وهذا معنى قولهم المعدوم ليس بشيء

لان المعدوم ان كان مساويا للمنفي او اخص منه يصدق المعدوم منفي وكل منفي
ليس بثابت ينتج ان المعدوم ليس بثابت وهو المدعى وان كان المعدوم اعم
من المنفي فالمعدوم الممكن يغايره فيما صدقا والا لما بقي فرق بين العام والخاص اعني
بين المعدوم والمنفي وهو باطل ولما لم يكن المعدوم مغايرا فيما صدقا كان ثابتا و
المعدوم مقول على المنفي لان التقدير هو ان المعدوم اعم من المنفي فيصدق المنفي
معدوم والمعدوم ثابت ينتج فالمنفي ثابت هذا خلف ولذا ابطل كون المعدوم
اعم من المنفي تحقق احد القسمين الاولين ويلزم المطلوب كما عرفته وفيه نظر
لانه ان اراد بالمعدوم المعدوم الممكن فالحكم مم لانه بينه وبين المنفي مباينة
وان اراد بالمعدوم المعدوم المطلق فلم لا يجوز ان يكون اعم مطلقا من المنفي ويكون مغايرا
صدقا لم يبق فرق بين العام والخاص قلنا لا نم بل يمتاز الخاص عنه بانه يحتمل وجوده
في الخارج دون العام لجواز حصوله في المعدوم الممكن سلمنا ان المعدوم ثبوتا
بوجه ما ان يكون له ثبوت له احد في ضمن المعدوم الممكن فالصادق ح قولنا
بعض المعدوم ثابت وهو لا يصلح ان يكون كبرى في الشكل الاول قال
احتج المعتزلة آه اقول احتجت المعتزلة على ان المعدوم حال العدم ثابت بوجوه
الاول ان المعدوم لكونه معلوما بعضه كطلوع الشمس غدا الآن دون بعض ككثير
من المعدومات التي لا تخطر ببالنا وكونه مقدورا لبعض كالحركة التي نقدر عليها
دون بعض كالطيران الى السماء وكونه مرادا لبعض كالمشي الى بيت الحبيب دون بعض

كالمشكل الرقيب فتميز له لوم ليس متميزا استحال الحكم على البعض بين الاخر
وعلى البعض بمقابلها ولما متميزا ثابت لان كل متميز يثبت له التميز وثبوت الشيء
للشيء فرع ثبوته في الخارج فكل معدوم ثابت وسواء الثانية ان الامتناع نفي محض
لانه صفة الممتنع الذي هو منفي وصفة المنفي نفي محض والا لزم قيام الوجود بالمنفي
وهو باطل ولما كان الامتناع نفيا محضا فالامكان امر ثبوتي لكونه نقيضا للامتناع
ووجوب كون احد النقيضين ثبوتيا ولما كان الامكان امرا ثبوتيا فالمعدوم الموصوف
به اعني المعدوم الممكن ثابت ضرورة وسواء واجيب عن احتجاج المعتزلة بان
الاحتجاج الاول منقوض بالممتنعات والخياليات والمركبات ثم نقول وتوجيه النقض
ان يقال لو صح ما ذكرتم يلزم ان يكون الممتنعات متحققة في الخارج لانا نتصور ونتعقل
امتياز بعضها عن بعض لانا نتعقل الاعتناق بين شريك الاله واجتماع الضدين
كما في المعدوم الممكن مع ان الممتنعات غير متحققة في العدم ضرورة وكذا يلزم ان يكون
المتخيلات كانسان ذي رأسين وانسان عديم الرأس ثابتة في العدم عند ما
ذكر لكن ثبوتها فيها محال لان المركب عبارة عن مجموع الاجزاء متلاقية متماسة
مع مباينة محضة وذلك لا يتصور في العدم ضرورة وكذا يلزم ان يكون وجود الثابت
من الماهيات قبل دخولها في الخارج متحققة في الخارج بناء على ما ذكرتم مع ان تلك
الوجوه ليست متحققة في العدم لمنافاة الوجود العدم والحاصل ان التميز
الذهني لا يستدعي الثبوت الخارجي للنقوض الاربعة واجيب عن الاحتجاج

٢٣

الثاني بان الامتناع والامكان من الامور العقلية التي لا تحقق لها في الخارج بل
ثبوتهما في العقل ولما كان كذلك فلا يلزم من ثبوت الامكان الثابت في العقل للمعدوم
الممكن ثبوته في الخارج ضرورة قال الى صفحة الحال ان اقول اتفق الجمهور على نفي
الحال وقد عرفت تفسيره وقال باثبات القاضي ابو بكر من الاشاعرة وابو هاشم
من المعتزلة ولنا الحجتين اولا واحتجوا على ذلك بحجتين الاولى ان الوجود
وصف مشترك بين الموجودات وهو ليس بموجود لانه لو كان موجودا لتساوى
غيره من الماهيات في الوجود ويزيد وجوده على ماهيته لان ماهيته مخالفة
لسائر الماهيات وما به المساواة زائد على ما به المخالفة فللوجود وجود آخر زائد
عليه والكلام فيه كالكلام في الاول ويلزم التسلسل وانه محال فثبت ان الوجود
ليس بموجود ولا بمعدوم ايضا لانه لا يتصف بما ينافيه وهو العدم وان لم
يكن الوجود موجودا ولا معدوما فيكون الوجود صفة غير موجودة ولا معدومة
قائمة بموجود وهو الحال فثبت القول به والثانية ان السواد مثلا يشارك البياض
في اللونية لكون اللون جنسا لهما ويخالفه في السوادية اي في خصوصية السوادية
وما به المشاركة غير ما به المخالفة فان وجد كل منهما اي ما به المشاركة وما به المخالفة كان احدهما
قائما بالآخر والا لاستغنى كل منهما عن الآخر فلا يلتئم منهما حقيقة واحدة لوجوب
افتقار اجزاء المركب بعضها الى بعض ولما كان احدهما قائما بالآخر لزم قيام
العرض بالعرض لكونهما عرضين لانه لو كان احدهما او كلاهما جوهرا يلزم تركب

السواد الذي هو عرض من الجوهر ولانه يحمل السند كذا وان هو عدم لطلب المشاركة
وجا به المخالفة او عدم لهما لزم تركيب السواد الموجود عن المعدوم وهو ط
الامساع ولا اكان كل منهما لا يكون موجودا ولا معدوما ثبت القول بالحال و
هو المذهب وفيه نظر لانه لا يلزم من عدم قيام احدهما بالآخر استغنائه فان الحيوان
والناطق ليس احدهما قائما بالآخر مع ان لا احدهما افتقارا الى الآخر اقول والحق ان
الجواب عن الاحتجاج الاول ان الوجود موجود قوله لو كان موجودا لساوى
غيره في الوجود فيزيد وجوده فيلزم التسلسل قلنا لانم ذلك بل وجوده عين ذاته و
يمتاز عن ساير الموجودات بقيد سلبي وهو ان وجوده غير عارض لماهيته بخلاف
ساير الموجودات فلا تسلسل ولئن سلم ان هذا لا ينطبق على مذهب الاشعري
فان وجود الماهيات عنده غير عارض لها ولا على مذهب الحكماء فان وجوده تعالى
عندهم عين ذاته فهذا القيد السلبي لا يصلح للتمييز على المذهبين والجواب عن الاحتجاج
الثاني ان اللونية والسوادية موجودتان قائمتان بالجسم الاسود الا انه قيام لكلتيهما
بالجسم موقوف على قيام الاخرى حتى يلزم قيام العرض بالعرض ولا الاستغناء او
نقول احدهما قائمة بالجسم والاخرى قائمة بتلك القائمة بالجسم قوله يلزم قيام العرض
بالعرض وهو ممتنع قلنا لانسلم امتناع قيام العرض بالعرض ثم او نقول التركيب
بين اللونية والسوادية في العقل لا في الخارج وجود اللون في الخارج بعينه وجود
السواد لانه ليس في الخارج شيء هو اللونية مغايرة لشيء هو السوادية ولانه

كذلك

كذلك ولو وجدتا او احدهما في الخارج لا يلزم تركب الشيء من المعدوم وهو ط
وفيه نظر وهو ان التركيب العقلي يستلزم التركيب الخارجي والا لكان حكم العقل
بالتركيب فيما لا تركيب فيه جهلا ولو كان تركيبا في الخارج يلزم ما ذكرنا وهو محال
الظاهر نظر تعرف بالتامل قال الفصل الثالث اقول اعلم ان لكل شيء حقيقة
هو بها هو وتلك الحقيقة في نفسها مغايرة لكل واحد مما كان لازما لها او مفارقا
فنضرب لك مثالا في الانسانية ونقول الانسانية من حيث هي انسانية لا واحدة
ولا كثيرة على معنى ان كلا منهما ليس بعين مفهومها ولا داخلا في مفهومها وان
لم تخل الانسانية عن صدق احدهما عليها لا في الخارج ولا في الذهن وكذا القول
في ساير المعاني اللاحقة بالانسانية كالوجود والعدم والكلية والجزئية
وغيرها فالماهية من حيث هي تسمى المطلقة وتسمى الماهية بلا شرط شيء فان اخذت
الماهية مع المشخصات واللواحق العارضة لها تسمى مخلوطا اي بالمشخصات واللواحق
وتسمى ايضا الماهية بشرط شيء وهو اي المخلوط موجود في الخارج قط
وكذا الاول اي الماهية بلا شرط شيء موجود لكونها جزءا من الماهية
المخلوطة الموجودة في الخارج لتركب المخلوط من الماهية مع المشخصات واللواحق
كما مر وجزء الموجود موجود فالماهية بلا شرط شيء موجودة وان اخذت الماهية
بشرط العراء عن المشخصات واللواحق تسمى مجردة اي عن المشخصات واللواحق وتسمى ايضا
الماهية بشرط لا اي بشرط ان لا شيء معها من المشخصات واللواحق والمجردة عن المشخصات

واللواحق اما ان يكون في العقل وفي الخارج له كل موجود في الخارج متشخص وان كان
كون ذلك المجرد في العقل من اللواحق لان كونه في العقل ايضا اعتبار فلا يكون
مجردا الا ان المراد بكونه مجردا تجريد العقل اياه عن اللواحق الخارجية فعلم مما ذكرنا
ان المجرد والمخلوط يتباينان تباين الكلي تشاركهما مع المطلق فان المطلق اعم
منهما وينقسم اليهما اذ نقول الماهية اذا اخذت مع المشخصات فهو المخلوط وان
اخذت مع حذف المشخصات فهو المجرد وكانت الماهية المطلقة جنسا لهما ومما
نوعان لها لتباينهما ولصدقهما عن الآخر بفصل وهو الاخذ مع المشخصات او الاخذ
مع حذفها وبما ذكرنا ان المجرد يباين المخلوط ظهر ضعف ما زعم افلاطون و
هو ان لكل نوع شخصا مجردا خارجيا باقيا ازلا وابدا وهو المسمى بالمثل الافلاطونية
معللا بان المجرد هو الجزء المشترك بين المخلوطات الخارجية وجزء الموجود
موجود وانما قلنا ذلك لانه يمتنع ان يكون المخلوط جزءا مشتركا بين المخلوطات
موجود وهو باق لا يفسد بفساد المخلوطات ولما القاسم هو الانسانية المحسوسة
وانما ظهر ضعف ما زعم افلاطون لان احد المتباينين لا يكون جزءا من المباين
الآخر قال ... الكلام في اجزاء الماهية فنقول الماهية
اما ان تكون بسيطة وهي التي لا جزء لها واما ان تكون مركبة وهي التي لها جزء
والمركبة اما مركبة خارجية اي ملتئمة من اجزاء متميزة في الخارج بان يكون
بعضها متميزا عن البعض الآخر وهي في الجواهر كالانسان المركب من البدن والروح

فان وجود الروح متميز عن وجود البدن ولهذا يبقى بعد فناء البدن وفي الاعراض كالمثلث
المركب من الخطوط الثلاثة فان وجود كل خط متميز عن وجود الخط الآخر او مركبة عقلية
لا يتميز اجزاؤها في الخارج بل في العقل وذلك في الجواهر كالمفارقات مثل العقول لانا جعلنا
الجوهر جنسا لها وذلك لانه ذكر للبسائط فصول يتميز بعضها عن بعض فالعقول مركبة في
الجوهر ومن فصول لها في العقل وفي الخارج بسيطة ليس لها اجزاء يتميز بعضها عن بعض
وفي الاعراض كالسواد المركب من اللونية ومن خصوصية السواد وهي قابضية البصر
وهذا الاعتبار في الذهن لان الذهن يحكم بان اللونية فيه مغايرة لقابضية البصر
من حيث هي ولها في الخارج فلا اعتبار لان اللونية وقابضية البصر ان كانتا محسوستين
كان الاحساس بالسواد احساسا بمحسوسين وهو باطل بالبديهة وان كان احدهما محسوسا
فقط كان الاحساس بالسواد احساسا باللونية المطلقة او بقابضية ...
ايضا وان لم يكن شيء منهما محسوسا وان لم يحصل عند الاجتماع محسوس لم يكن
السواد محسوسا اصلا وان حصل فهو معلول لاجتماعهما خارج عنهما ... ح
المعلول عن العلة عارض فالتركيب لا يكون في السواد بل في ... اعلم انه لا نعني بالسواد
الا نفس الهيئة المحسوسة فعلم بان اجزاء السواد لا يتميز بعضها عن بعض وفي هذا الدليل
انظار مشهورة لا نطول الكتاب بايرادها ثم الاجزاء اما ان يكون بينها او لا يكون فان كان بينهما
عموم وخصوص كالاجناس والفصول التي هي اجزاء الانواع او متباينة وان لم يكن
كذلك والاجزاء المتباينة اما ... في الحصن ...

غير محسوسة كالهيولى والصورة او من امور خارجية محسوسة كاعضاء البدن وايضا فالاجزاء
اما ان تكون وجودية باسرها اي لا يدخل العدم في مفهوماتها ومن اما حقيقية لا تكون من الامور
النسبية كما سبق مثاله والعشرة المركبة من الوحدات او تكون اضافية باسرها كالاجزاء
الاقرب فانه مركب من القرب ومن زيادة القرب وكل منهما اضافي او تكون ممتزجة من الاجزاء
الحقيقية والاضافية كالسرير فانه مركب من الاجزاء الحقيقية ومن الاخشاب ومن الهيئة التي
هي نسبة المعتبرة في تحقق ماهية السرير ولها ان تكون الاجزاء بعضها وجوديا وبعضها عدميا
كاجزاء الاولى فانه موضوع لامر ثبوتي يكون مبدأ للفيح ولا يكون له مبدأ قال
فروع آه اقول هذه فروع لمباحث اقسام الماهية الفرع الاول هو ان الماهية البسيطة
قيل البسائط غير مجعولة اي ليست بجعل جاعل لانها لو كانت مجعولة لكانت محتاجة الى
سبب مؤثر ولو كانت محتاجة الى سبب لكانت ممكنة لان المحوج الى السبب هو الامكان
على ما سنبينه والامكان اضافة تعرض للشيء بالقياس الى غيره فيستدعي شيئين
والبسائط ليس فيها شيئان والا لكانت مركبة فلا يعرض لها الامكان فلا تكون مجعولة قلنا
الامكان اعتبار عقلي يمكن ان يعرض للبسائط بالنسبة الى وجودها وذلك لا ينافي البساطة
الفرع الثاني الماهية المركبة ان قام بنفسه يستقل اجزاؤه [illegible] قام البعض
من الاجزاء بذلك الجزء المستقل كالحيوان الابيض فانه مركب من الحيوان القائم بنفسه والبياض
القائم به لكونه كالاعراض وان قام المركب بغيره قام بذلك الغير جميع اجزاء المركب كالسواد
المركب من اللونية وما يفصله عن البياض بالجميع الاسود او قام بذلك الغير بعض اجزاء المركب وقام

البعض الآخر بالبعض القائم بالغير كالحركة السريعة فان الحركة قائمة بالغير الذي هو
محلها والسرعة قائمة بالحركة فان قلت المركب القائم بنفسه يجوز ان يكون جميع اجزائه
مستقلة كالانسان المركب من البدن والنفس الناطقة فلا يجب ان يكون بعض
اجزائه مستقلا دون بعض قلت ذلك واجب فان كل مركب لا بد فيه من جزء يوجب
الارتباط بين الاجزاء كالجزء الصوري مثلا وهو قائم ببقية الاجزاء فههنا الارتباط
بينهما اعني تعلق التدبير قائم بهما الفرع الثالث الماهية المتداخلة الاجزاء هل
يجب ان يكون الفصل علة لوجود الجنس والا فاما ان يكون الجنس علة للفصل
فيلزم تقوم الفصل بالجنس وهو باطل او لا يكون الجنس علة للفصل ايضا فيستغني
كل من الجنس والفصل عن الآخر فيمتنع التركيب منهما فلا يحصل منهما ماهية مركبة
في الخارج لوجوب افتقار بعض اجزاء المركب الى البعض لكن التركيب منهما واقع فيكون
الفصل علة لوجود الجنس وهو المطلوب قلنا ان اريد بالعلة ما يتوقف عليه الشيء
في الجملة اي العلة الناقصة فنختار ان الجنس علة للفصل قوله فيلزم تقوم الفصل بالجنس
قلنا لا نسلم انه لا يلزم من علية الجنس للفصل بهذا المعنى استلزام الجنس للفصل
وانما يلزم ذلك ان لو كان الجنس علة تامة للفصل وان اريد بالعلة ما يوجب
الشيء اي جميع ما يتوقف عليه الشيء اعني العلة التامة فنختار ان كلا من الجنس
والفصل ليس بعلة للآخر قوله فيستغني كل منهما عن الآخر قلنا لا نسلم ذلك لانه لا يلزم
من عدم علية احدهما للآخر بمعنى العلة الموجبة الاستغناء مطلقا لجواز افتقار كل منهما

هو الآخر فهو ان يكون الفصل امرا داخلا في الجنس كالقوى النباتية العامة بالجسم النباتي
فان كلا منهما ليس بتام للآخر مع ان لاحدهما احتياجا الى الآخر قال الثالث اه
اقول لما فرغ من مباحث الماهية شرع في البحث عن الامور اللاحقة بها وهي التعينات
لا اعرف هذا فاعلم ان الماهية من حيث هي لا تأبى الشركة اي تجوز حملها على كثيرين
والتشخص يأبى الشركة اي يمتنع حمل الشخص على كثيرين فالتشخص مغاير للماهية فاذن
التشخص امر زائد على الماهية وهو التشخص والتعين ويدل عليه وجوه التشخص
والتعين امران اي يدل على كون التعين امرا ثبوتيا لوجوه الاول ان التشخص
جزء الشخص المعين الموجود في الخارج فيكون التشخص موجودا اي في الخارج لان جزء
الموجود موجود ضرورة وهذا ضعيف لانه ان اراد بالشخص الموجود في الخارج
معروض التشخص فلا يلزم من وجوده وجود التشخص لانه لا يلزم من وجود المعروض
وجود العارض وان اراد به المجموع المركب منهما فلا نسلم انه موجود اه لو كان التعين
امرا عدميا لكان عدما لتعين آخر لانه لو لم يكن عدما لتعين آخر لكان عدما للامر
العدمي فيكون ثبوتيا لان عدم العدم ثبوت والتقدير خلافه وفيه اذا كان التعين
عدما لتعين آخر فيكون ذلك التعين ثبوتيا لان ذلك التعين الذي هو عدمه ان كان ثبوتيا
فقط وان كان عدميا يكون هذا ثبوتيا لان عدم العدم ثبوت وان كان لذلك التعين
ثبوتيا وهو محال للتعين الآخر لانه حقيقة التعين حقيقة واحدة فيكون التعينان
ثبوتيين وهو المدعى ولقائل ان يمنع ان كل التعينات لو كانت التعينات

في مفهوم

٢٧

في مفهوم التعين لم يحصل التشخص من انضمام التعين الى الماهية لان مفهوم الكلي الذي
هو التعين كلي الكلي الذي هو الماهية لا يفيد الجزئية كما يقال الانسان العالم الزاهد
الذي تكلم الدار في وقت كذا في يوم كذا فيكون كل منها شركة وفيه نظر آخر لانا لا نسلم
ان اللاتعين امر عدمي وان سلم جاز ان يكون التعين واللاتعين امرين عدميين
كاللاامتناع واللاامتناع وايضا لا يجوز ان يكون عدما لامر ثالث وللعاقل
ان يقول ذلك الامر الثالث ان كان معدوما يكون التعين امرا ثبوتيا لانه عدم المعدوم
ورفعه ثبوت وان كان امرا موجودا آخر لكن يكون متعينا فيكون موصوفا بالتعين
والشيء لا يكون موصوفا بنقيضه قال والكل في المطلوب اه اقول انكر المتكلمون كون
التعين امرا ثبوتيا زائدا على الماهية محتجين بوجوه الاول ان التعين لو وجد لكان
لتشاركت افراد التعين في التعين لان له حقيقة مشتركة بين افراده مقولة عليها وغاير
تلك الافراد بعضها عن البعض بتعين آخر فللتعين تعين آخر والكلام فيه كالكلام
في الاول فيلزم التسلسل واجيب بان التعين مقول على افراده قولا عرضيا كالماهية
المقول على الجوهر والعرض وافراد التعينات متمايزة بالذات لا بتعين
آخر فلا حاجة الى تعينات أخر فلا يلزم التسلسل الثاني لو زاد على الماهية فحصول
هذا التعين لهذه الحصة دون غيرها من الحصص اما ان يتوقف على تميز الحصة عن غيرها قبل الحصول
او لا فان توقف لكن تميز الحصة موقوف على اختصاص التعين بتلك الحصة لانه غير المتميز
غير متميز فيلزم الدور وان لم يتوقف على الاول فاختصاص العضو كحصص الاحتمال بغير

ماذكرتم لكن الاختصاص حاصل فلا يصح ماذكرتم واجيب عن الاول بان اختصاص الحصة بهذا التعين بمعنى تميز الحصة مع الاختصاص حاصل قبلها حتى يلزم الدور والتسلسل لتأثر التعين لو كان موجودا زائدا على الماهية فانضياف التشخص الى الماهية يستدعي وجود الماهية لاستحالة انضمام التعين الموجود الى المعدوم فوجود الماهية قبل لحوق هذا التعين به اما ان يعتبر تعينا آخر وينتقل الكلام اليه ويلزم التسلسل او لا يعتبر تعينا آخر فيلزم وجود الماهية بدون التعين وهو محال واجيب عن الوجه الثاني بان الماهية مع التعين فلا يلزم التسلسل ولا المحال واما ما ذكر من ان لحوق التعين بالماهية متأخر عن تحققها في الوجود وتقدمها قال في شرحه اقول هذا لا يخرج على تقدير النفي اما وجوب تأثير التعلق بالماهية قال الحكماء الماهية ان اقتضت التشخص لذاتها انحصر نوعها في شخص لان الماهية الواحدة لو تعددت تشخصاتها لكان الامر بها تغير بوجه الآخر دون وعلام لم تكن الماهية مستلزمة للتعينات الجملة لكونها مقتضية لذاتها وهو باطل لامتناع تخالف بين لوازم الطبيعة الواحدة والا لم تكن كذلك مقتضية للتشخص لذاتها فيتعلق تشخص الماهية بشخص فعلة هي او عارض لا ينفك بمواد كامن القصل والوصل والوضع والمكان والزمان والحركة الا غير ذلك لان تعليل التشخص الماهية بالمباين محال لان نسبة المباين عن الماهية الى جميع الشخص من افراد الماهية ملوا اقتضى اختصاص تعين بتشخص دون غيره لزم الترجيح من غير مرجح وهو باطل وانما كان في التقريب على الابطال انا كان المعاصر الجاد والعاقل معاصر للمعلول فيتعلق علم التقريب وصوله

واعراضها

واعراضها المكتنفة بها كما ذكرنا فتتعدد الاشخاص بتعدد المواد وقيل عليه لا يجوز ان يكون تشخص الماهية معللا بتشخص المادة وعوارضها فان تشخص المادة ان تعلق بحقائقها لم يتعدد لتحكم بان الماهية ان اقتضت التشخص لذاتها انحصر نوعها في التشخص والا ادوا ان لم تعلل بحقائقها بل تعلل بتشخص مادة ها وتجوز مادة مادة لها فيتسلسل الموادة والحق احالة تعليل تشخص افراد الماهية الى ارادة الفاعل المختار كما هو مذهب اهل الحق فان لكل بعض اختصاص لكل بعض بتشخص مناسب لما قال الفصل الرابع اقول الفصل الرابع في الوجوب والامكان والقدم والحدوث وفي هذا الفصل مباحث الاول في ان هذه الامور اعتبارات عقلية لا وجود لها في الخارج لان الوجوب والامكان لو وجدا في الخارج ولم تكن من الاعتبارات العقلية لكان نسبة وجود الوجوب الى ماهيته بالوجوب ونسبة وجود الامكان الى ماهيته بالامكان والا فيكون نسبة وجود الوجوب الى ماهيته بالامكان ونسبة وجود الامكان الى ماهيته بالوجوب فيكون الوجوب ممكنا والامكان واجبا ولو كان كذلك لامكن الواجب لاتصافه بالوجوب الموصوف بالامكان ووجب الممكن لاتصافه بالامكان الموصوف بالوجوب وهو محال فثبت ان نسبة وجود الوجوب الى ماهيته بالوجوب ونسبة وجود الامكان الى ماهيته بالامكان وحينئذ ينتقل الكلام الى نسبة وجود وجوب الوجوب الى ماهيته بالوجوب والى نسبة وجود امكان الامكان

الى ما فيه الامكان فيلزم التسلسل ولعلك تقول انا جعلنا الوجوب بحسب الذات الاول
هو عبارة عن الوجوب بمعنى استحقاقية الشيء الوجود لذاته ولا اقتضاء
الوجود بحسب الذات الذي هو عبارة عن الامكان الذي هو محوج الى الايجاد
الذي هو سابق على وجود الممكن متقدمان بالذات على وجود الواجب ووجود
الممكن اعني ان الوجوب سابق على وجود الواجب لان ما لا يستحق الوجود اي ما لم
لا يحصل له الوجود والامكان سابق على وجود الممكن لانه سابق على الايجاد
لان الشيء ما لم يحتج في الوجود الى الغير لم يحصل له الوجود والايجاد سابق
على وجود الممكن بديهة فالامكان سابق على وجود الممكن فلو كان كل منهما صفة
وجودية لزم تقدم الصفة على الموصوف في الوجود لكون وجود الواجب موصوفا
بالوجوب ووجود الممكن بالامكان وتقدم الصفة على الموصوف مح لان ثبوت
الصفة للموصوف فرع ثبوت الموصوف في نفسه وفيه نظر لان الوجوب
ليس متقدما على وجود الواجب بل هو عينه واما الامكان فان كان هو
الامكان الاستعدادي فهو ليس بصفة لنفس الممكن بل هو صفة لمادته وان كان
المراد به الذاتي فهو ليس بمحوج الى السبب وليس بسابق على الايجاد لكونه متأخرا
عن الوجود لكونه نسبة بينه وبين ماهيته قال فيه ما اقول قيل على الدليل
مع تسليم المعارض بان الوجوب والامكان لو ناقضا الامتناع الذي هو عدمي
لكونه محمولا على المعدومات لكونان وجوديين لان نقيض العدمي وجودي ضرورة

قلت نقيضهما يكون عدما لموجود خارجي يكون موجودا لا نقيض الاعتبارات
العقلية والوجوب ليس عدما للكون عدما لموجود خارجي وكذا الامكان
لكون كل منهما نقيضا للامتناع والامتناع ليس عدما لموجود خارجي بل
هو من الاعتبارات العقلية قال ولنا الحدوث آه اقول ولنا القدم
والحدوث من الاعتبارات العقلية فلانهما لو وجدا في الخارج لقدم القدم و
حدث الحدوث او الاخير قدم القدم وقدم الحدوث فيكون القدم حادثا لاتصافه
بالقدم واتصاف القدم بالحدوث مح ويكون الحادث قديما لاتصافه بالحدوث
واتصاف الحدوث بالقدم مح وكلاهما ممتنع ولو قدم القدم وحدث الحدوث
فيتسلسل الكلام الى قدم القدم وحدوث الحدوث ولزوم التسلسل قال الثاني آه اقول
البحث الثاني في احكام الوجوب لذاته وهي اربع الاول ان الوجوب لذاته ينافي الوجوب
لغيره اي الواجب لذاته لا يكون واجبا لغيره لان الواجب لغيره هو الذي يرتفع بارتفاع الغير
فلو كان الواجب لذاته واجبا لغيره لوجب ارتفاعه بارتفاع الغير وهو مح فلا يكون واجبا
لذاته لان الواجب لذاته هو الذي يستحيل ارتفاعه مطلقا الثاني من احكام الوجوب لذاته هو
ان الوجوب لذاته ينافي التركيب اي الواجب لذاته لا يكون مركبا لاحتياج المركب الى الاجزاء
المغايرة للمركب لكون الجزء غير الكل فلو كان الواجب لذاته مركبا لكان محتاجا الى الغير و
المحتاج الى الغير ممكن لذاته فالواجب لذاته ممكن لذاته هف الثالث من احكام الوجوب
لذاته هو ان الوجوب لذاته لو قدر كونه ثبوتيا كما هو مذهب الحكماء لا يزيد على الذات

كما هو مذهبهم لبقائه لو كان زائدا على الذات حح لاحتاج الى الذات الذي هو غيره

لكونه خارجا عن الذات فيكون ممكنا لذاته فالوجوب

لذاته يكون ممكنا لذاته فالواجب لذاته يكون ايضا ممكنا لذاته لما عرفت **وما قيل** على هذا

الدليل من الاعتراض بو ان الوجوب لذاته نسبة بين الذات وبين الوجود فيكون متأخرا عن

الذات لكون النسبة متأخرة فيزيد على الذات لامتناع كون المتأخر عن الشيء نفس

ذلك الشيء او جزئه المتقدم عليه **فليس** ما في الغرض المذكور اعني كون الوجوب لذاته نسبة

بناء على كونه امرا ثبوتيا لان النسبة من الامور العدمية **كما** سيجيء **في الرابع** من احكام الوجوب

بالذات لان الوجوب بالذات لا يكون مشتركا بين اثنين اي لا يكون في الوجود موجودان

واجبا الوجود وسنذكر عدم كون الاشتراك في الوجوب لذاته بين اثنين في الالهيات

في اثبات وحدانيته تعالى **قال** فالواجب آه **اقول** هذا يمكن ان يكون اشارة الى الجواب

عن السؤال المقدر وهو ان يقال الوجوب لذاته جاز ان يكون مشتركا بين اثنين لكونه

واقعا لان صفات الواجب تعالى كلها واجبة والا لامكن زوالها عن ذاته وانه محال فيكون

الوجوب مشتركا بين الواجب لذاته وبين صفاته فيبطل قولكم ان الوجوب لذاته لا يكون

مشتركا بين اثنين والجواب عنه ان ذات واجب الوجود لما اتصف بصفته فالوجوب

لذاته انما هو للذات وحده دون الصفات والصفات واجبة بالذات فلا يمكن زوالها

نظرا الى الذات **قال** الثالث آه **اقول** البحث الثالث في احكام الامكان ومنها انه لا بد

ان الامكان محوج الى السبب اي علة الاحتياج الى المؤثر انما هو الامكان لان الممكن لما

استوى طرفاه اعني طرف الوجود وطرف العدم بالنسبة اليه امتنع ان يحصل وجوده

الا بمرجح لامتناع الترجيح من غير مرجح والعلم بامتناع الترجيح من غير مرجح بديهي

فان قلت لو كان امتناع الترجيح من غير مرجح بديهيا لما كان عند العقل مثل

سائر البديهيات كقولنا الواحد نصف الاثنين ونحو كقولنا النفي والاثبات لا يجتمعان

ولا يرتفعان لكن لما وضعنا على العقل لم نجده فوق سائر البديهيات وكون التفاوت

يدل على تطرق الاحتمال اليه **قلنا** الفرق بين امتناع الترجيح من غير مرجح وبين قولنا

الواحد نصف الاثنين ونحوه من البديهيات عند العقل انما هو للالف بين البديهيات

والاستئناس بها دونه ومثل ذلك لا يقدح في بداهتها **فقيل** في الدليل المذكور ان

الحاجة الى المؤثر ليست صفة ثبوتية لانها لو كانت ثبوتية لكانت ممكنة لانها صفة

الممكن ان يقال الممكن محتاج الى المؤثر ولو كانت ممكنة فيكون لها حاجة اخرى وينتقل

الكلام الى تلك الحاجة ويتسلسل وايضا لو كانت الحاجة امرا ثبوتيا لكانت متصفة

مع الممكن الموصوف بالحاجة التي نسب الحاجة اليه لتفرع الحاجة على تأثير المؤثر في الممكن

لان الشيء ما لم يحتج الى المؤثر لم يؤثر المؤثر فيه وتأثير المؤثر متقدم على وجود الاثر

اعني على وجود الممكن فيكون تقدم الحاجة على الممكن الموصوف بالحاجة فيلزم تقدم الصفة

مع الموصوف فعلم من هذين الدليلين ان الحاجة عدمية ولما كانت الحاجة عدمية ولا يكون

لا بد له الامور العدمية لا تحتاج الى العلة والمؤثر انه ايضا ليست ثبوتية لان المؤثر

لو وجدت له مكنة لان صفة المؤثر ونتيجة بنيه وبين الاثر فكانت تحتاج الى المؤثر

لاحتياج الصفة الى الموصوف والنسبة الى المنتسبين فكانت ممكنة ولو كانت ممكنة
فيتسلسل موثرية الموثرية الى غير النهاية ويتعلق الكلام الى موثرية الموثر وينتهي ولو لا
كانت الموثرية عدمية فلا يمكن ان تحصل بواسطتها من الموثر وجود الممكن
ضرورة وايضا تاثير الشيء في الشيء غير معقول لان التاثير حال الوجود ايجاد
للموجود وايجاد الموجود تحصيل الحاصل وهو محال وحال العدم يكون ايجاد
الشيء حال عدمه وايجاد الشيء حال عدمه يقتضي حصول وجوده حال عدمه فيلزم
جمع بين النقيضين وايضا لو احتاج الوجود لاجل امكانه الى مرجح لاحتاج
العدم ايضا حال امكانه الى مرجح لكن العدم نفي محض فلا يكون اثر الموثر واجيب
عن الشكل الاول بان قولنا الحاجة عدمية ومن الشكل الثاني بان الموثرية عدمية
بانه لا يلزم من عدمية الحاجة وعدمية الموثرية ان لا يكون ذات الممكن محتاجا وذات
المعتبر موثرا له لانه لا يلزم من عدم كون الوصف وجوديا ان لا يكون الشيء موصوفا
به لكن ان القول بان العدم ليس من ثبوتيا لا يستلزم ان لا يكون الموصوف به
امرا معدوما وفيه نظر لانهم قالوا ان الممكن لا يكون محتاجا حتى يتوجه عليهم
ما ذكر بل قالوا ان الحاجة ليست متحققة بالامكان لكون الحاجة صفة ثبوتية مستغنية
عن الغير وكذا ما قالوا ان الشيء لا يمكن ان يكون موثرا بل قالوا لا يمكن ان يصدر
عن الموثر بواسطة الموثرية التي هي صفة عدمية وجود الاثر اللهم الا ان يقول المستشكل
لما ثبت ان الحاجة ليست امرا ثبوتيا وان الموثرية ايضا كذلك وجب ان لا يكون الممكن محتاجا.

والشيء

والشيء لا يكون موثرا لان عند الشيخ ابي علي رحمه الله لا فرق بين قولنا ليس
الشيء محتاجا وموثرا وبين قولنا حاجته وموثريته عدمية فبطل ما ذكر من ترجيح يكون
الجواب مع صحة قول الشيخ لا ما ذكروا وعن الشكل الثالث ان المراد من التاثير
ان وجود الموثر يستتبع وجود الاثر لا ان وجود الموثر تحصيل وجود الاثر
وح يسقط ما ذكر من الترديد وفيه نظر لانه ان اراد بالاستتباع صدور وجود
الاثر منه او امرا لا ينفك عن الصدور فالشكل باق بحاله وان اراد امرا ينفك من
الصدور فذلك ليس التاثير لغة واصطلاحا واجيب ايضا بان السوال العلمي بجواب
والصدور وهو ان العلم بان شيئا ما يوثر في شيء او بان شيئا ما يحتاج الى شيء اخر
بديهي لا يقبل التشكيك وفيه نظر لانه مجرد دعوى بداهة الشيء لا يكفي في رد الشبهة
وعن الشكل الرابع بان العدم ان لم يوصف بالامكان فلا اشكال لان الكلام في
الممكن والعدم ليس بممكن ح وان وصف بالامكان جاز ان يكون العدم اثرا
للموثر ويكون الموثر هو ما سبق والتفسير في بحث التجرد منهم على الوجه
والصعوبة هذا الاشكال ان الشكل الرابع قيل علة الحاجة هو الحدوث فقط
او الامكان مع الحدوث حتى لا يحتاج عدم الممكن الى الموثر فيحتاج الوجود
وليس كذلك لان الحدوث صفة الوجود فيكون متاخرا عن الوجود لتاخر الصفة
عن الموصوف والوجود متاخر عن تاثير الموثر فيه ضرورة والتاثير متاخر عن
الحاجة لما مر فالحدوث متاخر عن الحاجة بمراتب فلا يكون علة للحاجة

ولا جزء من علتها ولا شرطا لتاثير علتها لكون منع الامور منعه على الحاجة لكن
من احكام الامكان هو ان الموصوف به اي الممكن لا يكون احد طرفيه اعني الوجود
والعدم اولى به لذاته بحيث تكفي تلك الاولوية في وقوع ذلك الطرف لانه
ح اعني عند حصول الطرف الراجح ان امكن طريان الطرف الاخر اعني الطرف المرجوح
فاما ان يطرأ الطرف المرجوح بسبب فتنعدم الاولوية في حصول الطرف الراجح
اما عدم ذلك السبب فلا يكون تلك الاولوية كافية او يطرأ لا بسبب فيلزم
ترجيح المرجوح بلا مرجح وهو ممتنع وان لم يمكن طريان الطرف المرجوح كان
الطرف الاولى به واجبا والمرجوح ممتنعا فلا يكون الممكن ممكنا هف الثالث
من احكام الامكان هو ان الممكن ما لم يتعين صدوره من مؤثره اي ما لم يجب صدوره
عن علته التامة لم يوجد لانه لو وجد ولم يجب صدوره عن العلة التامة امكن ان يتخلف
عن العلة التامة لكن التخلف عن العلة التامة محال فامكان التخلف يكون ايضا محالا
لان امكان المحال محال وذلك التعين اعني تعين صدور الممكن عن مؤثره يسمى الوجوب
السابق ولذا اي وجد فكان وجوده لا يقبل العدم والا يلزم الجمع بين النقيضين
ولما لم يقبل العدم يكون واجبا وهذا الوجوب يسمى الوجوب اللاحق وبعبارة
له الضرورة بشرط المحمول ايضا فالوجوبان انما عرضا للممكن لا من ذاته لان السابق
انما عرض له بالنظر الى علته التامة واللاحق بالنظر الى وقت وجوده فلا ينافيان تساوي
نسبة الوجود والعدم الى ذات الممكن قال الرابع آه اقول الحكم الرابع من احكام

الامكان

وانما اختار لفظ الاستصحاب ليشعر بان الاحتياج السابق مستمر

الامكان هو ان الممكن يستصحب الاحتياج الى المؤثر حالة البقاء لان الامكان الموجب
للاحتياج الى المؤثر باق حالة البقاء وان كان الموجب للاحتياج باقيا
يكون الاحتياج باقيا وانما قلنا ان الامكان حالة البقاء باق لان الامكان للممكن
ضروري والا لجاز ان يتغير منه فينقلب الممكن واجبا او ممتنعا لان ما ليس بممكن
منحصر فيهما وانقلاب الممكن واجبا او ممتنعا محال وايضا لو كان ثبوت الامكان
للممكن بالامكان لاحتاج الممكن في حصول امكانه الى سبب فيجب حصول [illegible]
لكن تاثير المؤثر في الشيء مسبوق بالامكان لان الشيء ما لم يكن ممكنا امتنع
تاثير المؤثر فيه فيلزم ان يكون الامكان سابقا على نفسه وانه محال بعينه فبقي الممكن
حالة البقاء مستغن عن المؤثر لانه لو احتاج اليه فتاثير المؤثر ان كان في امر حاصل
لزم تحصيل الحاصل وهو محال او في امر متجدد فالحاجة الى المؤثر انما يكون
للمتجدد دون الباقي فيلزم خلاف المفروض وقلنا المراد ما ذكرنا دوام الاثر
بدوام مؤثره وح لا يلزم تحصيل الحاصل ولا خلاف المفروض فيه بحث
الرابع آه اقول البحث الرابع في القدم والقدم يمنع تاثير الفاعل المختار في
الموصوف به اعني القديم لان تاثير الفاعل المختار في شيء مسبوق بالقصد اليه وقصد
الفاعل المختار مقارن لعدم الاثر فان القصد الى ايجاد الموجود محال فكان
مقارنا لعدم الاثر فيكون تاثير الفاعل المختار في شيء مسبوقا بعدم ذلك الشيء
فلا يكون ذلك الشيء قديما لان القديم ما لا يسبق لوجوده شيء والحكم ذاتا

استندوا العالم مع اعتقادهم قدمه الى الصانع تعالى لاعتقادهم انه موجب بالذات
لا يفعل بقصد فالحاصل ان الكل اتفقوا على عدم جواز استناد القديم
الى الفاعل المختار وجواز استناده الى الموجب المتكلمون اتفقوا على نفي
القدم عما سوى ذات الله تعالى وصفاته والمعتزلة وان انكروا قدم صفاته لكنهم
قالوا به في المعنى لانهم اثبتوا مع الله تعالى في الازل احوالا خمسة الاول لها وهو
الموجودية والحيية والعالمية والقادرية والالوهية ومن ابي هاشم قالوا
اثبتها ابو هاشم معللا للاحوال الاربع مميزة للذات بل ذاته تعالى عن غيره فعلى هذا
يكون القديم امورا كثيرة ولقائل ان يقول هذا قول مثبتي الاحوال فقط لا قول جميع
المعتزلة ومع ذلك فان الاحوال ليست امورا موجودة في الازل فلا يكون قديمة
واعلم ان المصنف فسر القديم لانه يستفسر الحدوث ونعلم تفسيره من تفسير الحدوث
قال الخامس آه اقول البحث الخامس في الحدوث والحدوث هو كون وجود الشيء
مسبوقا بعدمه سبقا زمانيا ويسمى حدوثا زمانيا وقد يفسر الحدوث بحاجة الشيء
في وجوده الى غيره ويسمى حدوثا ذاتيا وللقديم ايضا معنيان مقابلان لمعنيي
الحدوث احدهما حصول الشيء على وجه لا يكون عدمه واقعا في زمان سابق على ذلك
الحصول والثاني عدم احتياج الشيء في وجوده الى غيره وقال الحكماء الحدوث
بالمعنى الاول اي الحدوث الزماني يستدعي تقدم مادة اعني المحل الذي من ان يكون هيولى
او موضوعا وتقدم مدة اعني الزمان اما الاول وهو تقدم المادة فلان امكان وجوده

الحدث

وجوده قبل الحدث والا لزم الانقلاب من الوجوب بالذات او الامتناع الذاتي
الى الامكان الذاتي وانه بط فيكون لذلك الامكان محل غير هذا الحدث يتقدم به الامكان
وذلك المحل هو المادة فعلم ان الحادث مسبوق بمادة واما الثاني وهو تقدم المدة
فلان عدم الحدث قبل وجوده ثم هذه القبلية ليست بالعلية لان عدم الشيء لا يكون
علة لوجوده ولا بالذات اي التقدم بالطبع كتقدم الواحد على الاثنين لان المتقدم بالطبع
يجتمع مع المتأخر وعدم الشيء لا يجتمع مع وجوده ولا بالشرف لان العدم لا يكون اشرف
من الوجود ولا بالمكان فهو اذن بالزمان فعلم ان الحادث مسبوق بزمان واجيب
عن الاول اي عن الدليل الدال على ان الحادث مسبوق بمادة بان الامكان امر عقلي
والامور العقلية لا تستدعي محلا واجيب عن الثاني اي عن الدليل الدال على ان الحادث
مسبوق بزمان بان القبلية ليست منحصرة فيما ذكرتم حتى يتم ما ذكرتم بل قد يكون بغير
ذلك كقبلية اليوم على الغد فانها ليست بالعلية ولا بالذات لعدم اجتماعهما ولا بالشرف
ولا بالمكان وهو ظاهر ولا بالزمان لان الزمان لا يكون له زمان قال الفصل
الخامس آه اقول الفصل الخامس في الوحدة والكثرة وفي هذا الفصل مباحث البحث
الاول في بيان معنى الوحدة والكثرة الوحدة هي كون الشيء بحيث لا ينقسم الى امور
متشاركة في الماهية ويندرج تحتها ما لا ينقسم اصلا كالمفارقات وما ينقسم الى امور
غير متشاركة في الماهية كالمركبات والكثرة ما يقابل الوحدة وفي تعريف الوحدة نظر
لانه يوجب ان لا يكون الكثير المجتمع من الجملة وحدة لانه يصدق عليها [illegible]

مغايرة للوجود ومغايرة للماهية فان الكثير من حيث هو كثير موجود وانسان اي ماهية
ومن حيث انه كثير ليس بواحد لامتناع ان يكون الشيء واحدا وكثيرا من جهة واحدة
وكذا الكثرة مغايرة للوجود والماهية بعين هذا الدليل وفيه نظر لانه ان كان
المراد بقولنا الكثير من حيث هو كثير موجود ان جهة الكثرة هي جهة الوجود فهو ممنوع وان اريد به
بل لنا الحمل الطبق للكثير موجود فمسلم لكن لا يلزم كذب قولنا الكثير من حيث هو كثير ليس بواحد
والوحدة ثابتة في الخارج لانها جزء من الواحد الموجود في الخارج وجزء الموجود موجود في
الخارج وفيه ما مر في النقطة ولان الوحدة لو كانت عدمية لكانت عدم الكثرة لامتناع
ان يكون عدما محضا او عدما لامر آخر ولو كانت الوحدة عبارة عن عدم الكثرة والكثرة
مجموع الوحدات العدمية فتكون عدمية اعني الوحدة والكثرة عدميتين وهو ممتنع لوجوب
ان يكون احد النقيضين وجوديا ولما بطل ذلك ثبت ان الوحدة وجودية والكثرة عبارة عن
مجموع الوحدات فتكون الكثرة وجودية ايضا وفيه نظر لانه لم لا يجوز ان يكون كل واحد
من النقيضين عدميا كالعمى واللاعمى وعورض هذا الدليل الدال على ان الوحدة
امر وجودي بان الوحدات ليست ثابتة لان الوحدات لو وجدت في الخارج لكانت
مشاركة في كونها وحدات لكون الوحدة مفهوما كليا فلو كان التواطؤ ومتميزة
بخصوصيات مخصصة فخصوصية كل واحدة منها تكون زائدة على ماهيتها اللازم
فتلك الخصوصيات من وحدات اخر فيكون للوحدات وحدات اخر ويتسلسل الكلام
الى وحدات الوحدات وهو باطل بالبديهة ولقائل ان يقول وصف الوحدة بالوحدة

كما يقول

كما يقول وجود الوجود نفسه فلا يلزم التسلسل والحق عندي ان الوحدة والكثرة
من الاعتبارات العقلية التي لا تحقق لها في الخارج قال فروع آه اقول هذا فرع على بحث
الوحدة والكثرة واعلم ان الوحدة مقابلة للكثرة ضرورة فوجب ان تحقق التقابل
بينهما على اي وجه والحق ان تأخير هذا عن بيان اقسام التقابل اولى لانه اعرف هذا فنقول
الوحدة لا تقابل الكثرة بحسب الذات لانه ليس احديهما عدم الاخرى والا لامتنع
الجمع بينهما فلا تقابل بينهما بالسلب والايجاب ولا بالعدم والملكة لوجوب كون احدهما
ولا احديهما ضد الاخرى ولا مضايفا لها لتقوم الكثرة بالوحدة وامتناع تقوم احد الضدين
او احد المتضايفين بالآخر فلا تقابل بينهما بالضدية والتضايف ايضا واذا انتفى بينهما
تقابل بالذات بالوجوه الاربعة فلا تقابل بينهما بحسب الذات اصلا لانحصار
اقسام التقابل في هذه الاربعة كما سيجيء بل انما كان احدهما مقابلا للاخرى لكون
الوحدة مكيالا للكثرة لان الكثير انما يفنى بالواحد ولعددية الوحدة مكيالا للكثرة
اضافة عرضت للوحدة فالتقابل بينهما بالتضايف لما حل في هذا الاضافي العارض
لا بحسب ذاتيهما قال الكل آه اقول البحث الكلي في اقسام الوحدات الواحد اي المقول
عليه فذلك ان منع نفس مفهومه عن حمله على كثيرين فهو الواحد الشخصي كهذا الانسان
الواحد وان لم يمنع نفس مفهومه من حمله على كثيرين فهو واحد من وجه لامتناع ان يكون الشيء واحدا
كثيرا من جهة واحدة فجهة الوحدة ان كانت نفس ماهية تلك الكثرة بان تكون
مقولا على كثيرين متفقين بالحقائق في جواب ما هو فهو الواحد بالنوع كما في قوله الانسان

المتحدة في ماهيته وان كانت جزء من ماهيته تلك الكثرة فهو الجنس ان كانت مقولة
على مختلفات الحقائق في جواب ما هو كالفرد الحيوان المتحد في ماهيته او الواحد
بالفصل ان كانت مقولة في جواب اي شيء هو في ذاته كالفرد الانسان المتحد
في النطق وان كانت جهة الوحدة خارجة عن الكثرة فهو الواحد بالعرض والواحد
بالعرض اما واحد بالمحمول كاتحاد القطن والثلج في البياض الذي هو محمول عليهما
او واحد بالموضوع كاتحاد الكاتب والضاحك في الانسان الذي هو موضوع لهما وقسمه
نظر لان الواحد بالعرض لا ينحصر في القسمين المذكورين لان الواحد بالتعلق كنسبة
النفس الى البدن ونسبة الملك الى المدينة المتحد بالتدبير من اقسام الواحد
بالعرض ولم يتعرض المص للواحد بالشخص ان لم يقبل القسمة اصلا فان لم
يكن له مفهوم سوى عدم قبول القسمة فهو الوحدة الشخصية كنفس الوحدة
وان كان له مفهوم سوى عدم قبول القسمة فاما ان يكون ذا وضع اي قابلة
للاشارة الحسية وهو النقطة المعينة كنفس النقطة او لا يكون ذا وضع
وهو المفارق كالعقل والنفس وان قبل القسمة وتشابهت اجزاؤه في
الحد والاسم فهو الواحد بالاتصال سواء قبل القسمة لذاته كالمقدار او لا لذاته كالجسم
البسيط مثل كرة الكواكب والماء وان لم تتشابه اجزاؤه في الاسم والحد فهو الواحد
بالاجتماع كالمجموع وقد يقال الواحد بالاتصال للمقدارين متلاقيين عند
حد مشترك كضلعي الزاوية المحيطين بها او للمقدارين متلازمين تلازما

بحيث يلزم من حركة احدهما حركة الآخر كبعض الاعضاء بالنسبة الى بعض آخر
قال وايضا اه اقول هذه قسمة الواحد بوجه آخر وهو ان يقال الواحد
ان حصل له جميع ما يمكن له فهو الواحد التام وان لم يحصل جميع ما يمكن له فهو الواحد
الغير التام والواحد التام اما طبيعي او وضعي او صناعي فالطبيعي كزيد والوضعي
كالدرهم الكامل والصناعي كالبيت الواحد ثم الاتحاد بالنوع كاتحاد زيد وعمرو في
الانسانية يسمى مماثلة والاتحاد بالجنس كاتحاد الانسان والفرس في الحيوانية
يسمى مجانسة والاتحاد بالعرض ان كان في الكم كاتحاد ذراع من خشب وذراع
من ثوب في الطول يسمى مساواة وان كان في الكيف كاتحاد الانسان الاسود
والحمار الاسود في السواد يسمى مشابهة وان كان في المضاف كاتحاد زيد
وعمرو في بنوة بكر يسمى مناسبة وان كان في الشكل كاتحاد الارض والهواء
في الكرية يسمى مشاكلة وان كان في وضع مخصوص وهو ان لا يختلف البعد بينهما
كسطحي كل فلك يسمى موازاة وان كان في الاطراف كاتحاد الاجانتين في الاطراف
يسمى مطابقة قال الثالث اه اقول البحث الثالث في اقسام الكثرة كل
شيئين فرضا فهما متغايران فهما اي هذان الشيئان المتغايران اما ان
لا يستقل كل واحد منهما بالذات والحقيقة بان لا يكون احدهما قائما بالآخر
بحيث يمكن انفكاك كل واحد منهما عن الآخر كالانسان والفرس فهما غيران وان لم يكن
كذلك فان لم يستقل احدهما كالسواد والجسم فصفة وموصوف وان استقل

ولكن لم يمكن انفكاك احدهما عن الآخر كالبيت والجدار فالكل والجزء ولاجل هذا
الاصطلاح قال شارح اصول السنة الصفة مع الذات لا هو ولا غير لانها
ليست نفس الذات فقط ولا انها ليست غيرها فعلى هذا الاصطلاح يجمع
الاشياء الغيرين والصفة والموصوف والكل والجزء وهو مربوط لان معنى
الذاتين المتغايرين كالانسان والجسم والابيض والاسود ليسا بغيرين لان
كل واحد منهما ليس بمتقابل بالذات والصفة ولا بالصفة ولا بالموصوف
لان من شرط الصفة والموصوف حمل احدهما على الآخر وهو منتف هنا
ولا يجوز ان يكون لا انفكاك احدهما عن الآخر فبطل ما ظنهم وفي هذا يظهر وعلى
الاصطلاح الاول بان يكون الغيران متغايرين عن الشيئين فقط فالغيران ان
اشتركا في تمام الماهية فهما متماثلان كزيد وعمرو اللذين اشتركا في تمام الماهية
وان لم يشتركا في تمام الماهية فهما مختلفان والمختلفان ان اشتركا في موضوع واحد
كالسواد والحركة فانهما متلاقيان في الجسم فهما متلاقيان فالمتلاقيان فان تساويا في
الصدق كل واحد منهما على كل ما صدق عليه الآخر كالانسان والناطق
فان كل واحد منهما يصدق على ما يصدق عليه الآخر وهذا خلاف ان صدق احدهما
على بعض ما صدق عليه الآخر فان صدق الآخر على جميع افراده فالآخر هو
الاعم مطلقا كالانسان والحيوان فالانسان صادق على بعض ما صدق عليه
الحيوان والحيوان صادق على جميع افراد الانسان وان لم يصدق

الآخر

الآخر على جميع افراده بل على البعض من افراده فكل منهما اعم من الآخر من وجه و
اخص من وجه كالحيوان والابيض فان الحيوان صادق على بعض ما يصدق
عليه الابيض وكذا الابيض صادق على بعض ما يصدق الحيوان عليه وان
لم يشتركا في موضوع فهما متباينان والمتباينان متقابلان ان امتنع اجتماعهما
في موضوع واحد من جهة واحدة في زمان واحد فقولنا في موضوع واحد
احتراز عن الجسم الابلق فان المتقابلين اعني السواد والبياض قد اجتمعا فيه لكن لا في موضوع واحد
عن مثل زيد الذي يكون ابنا لعمرو وابا لبكر فان المتقابلين اعني البنوة
والابوة قد اجتمعا فيه لكن لا من جهة واحدة بل من جهتين وقولنا في زمان
واحد احتراز عن مثل انسان يصح في وقت ويمرض في آخر فان المتقابلين
اعني الصحة والمرض قد اجتمعا فيه لكن في وقتين فان كان المتقابلان وجوديين
وامكن تعقل احدهما مع الذهول عن الآخر فمتضادان كالسواد والبياض
وان لم يمكن تعقل احدهما مع الذهول عن الآخر فمتضايفان كالابوة والبنوة
وان كان احدهما وجوديا والآخر عدميا فان اعتبر كون الموضوع مستعدا
للاتصاف بالمقابل الوجودي بحسب شخصه او نوعه او جنسه كالبصر والعمى
بالنسبة لزيد الذي صار اعمى والاكمه والعقرب فملكة وعدم حقيقيان
وان اعتبر ذلك وجه الموضوع في وقت يمكن اتصافه بذلك الامر الوجودي
كالملتحي وعدم اللحية بالنسبة للامرد لا الطفل فملكة وعدم مشهوريان

فيه لكن لا في موضوع ولعدم كونها لبيان في موضوع ولعدم قولنا من جهة ولعدم احتراز صح

الاكمه الاعمى من زمان ولد

وان اعتبر قابلية العدمي على الموضوع كون الموضوع

والاثم يعتبر لا هذا ولا ذاك في السلب والايجاب كزيد كاتب وليس بكاتب وجه
دليل حصر المتقابلين في الاربع المذكورة نظر لانه خرج عنه ما يكونان عدميين
كالعمى واللاعمى فبيل السواد من حيث انه ضد البياض من قبيل المضاف لانه
من الامور النسبية فلا يجوز تمثيل الضدين به كما ذكرتم قلنا المضاف هو حيثية
السواد اي حيثية كونه ضدا للبياض لا نفس السواد لان السواد من
حيث هو غير مضاف للبياض فيمثل المقابل من حيث انه متقابل مندرج تحت
المضاف لان المقابل انما يتحقق بين الشيئين فكيف يكون المضاف مندرجا
تحته كما ذكرتم والا لزم ان يصير الاخص هو الشيء الاعم منه قلنا المقابل اعني
الذات المعروضة للتقابل والا نفس التقابل والمضاف مندرج تحت
ما صدق عليه المتقابل اعني الذات وهو ضد ومفهوم المضاف لصدقه على
الضد والسلب والايجاب ايضا والذي تحت المضاف انما التقابل
نفسه او كلاهما اعني الذات مع التقابل لا الذات وحده حتى يلزم صيرورة
الاخص هو الشيء الاعم منه قال وفيه [illegible] اقول هذا فروع على المباحث
المتقدمة الفرع الاول المثلان لا يجتمعان في محل واحد والا لاتحدا بحسب
العوارض ايضا كما اتحدا بحسب الماهية لان نسبة جميع العوارض الى كل واحد منهما
على السوية ضرورة ان محلهما واحد وكل ما يفرض ان يكون عارضا
لاحدهما يكون عارضا للآخر لانه عرض لاحدهما دون الآخر ليس اولى

عبارة عن ذات عرض له التقابل لا نفس التقابل ما صدق عليه المتقابل

من العكس وله الى الا ان ذلك مستلزم لصدهما عين الآخر فلا يكون المثلان
متقابلين قال الثاني اه اقول الفرع الثاني التقابل بالذات بين السلب والايجاب
لان كل واحد من الضدين والمضافين انما يقابل الآخر لاجل ان وجود
الآخر مستلزم لعدمه مثلا السواد انما يقابل البياض لاستلزام البياض
عدم السواد فلو اجتمعا لزم اجتماع السواد واللاسواد اعني السلب
والايجاب والا ان وان لم يستلزم وجود احدهما عدم الآخر لم يكن بينهما
تقابل فانا كسائر المتباينات واعلم ان المصنف لم يتعرض للعدم والملكة
لظهور استلزام احدهما عدم الآخر في ذلك قال الثالث اه اقول الفرع الثالث
السلب والايجاب لا يصدقان ولا يكذبان مع شرائط مذكورة في الكتب
المنطقية واما المضافان فيكذبان بسبب خلو المحل عنهما كالحيوانات المتولدة
فلا يقال لها انها اب او ابن والضدان يكذبان بسبب عدم المحل فان الجسم لو
لم يوجد لم يكن اسود ولا ابيض ويكذبان بسبب اتصاف المحل بالوسط
سواء عبر عن الوسط باسم يحصل له بانفراده اسم كما في الكيفية الحاصلة
والبرودة او لا يعبر عنه باسم بل يعبر عنه بسلب الطرفين كالا عادل ولا جائر
ويكذبان ايضا بسبب خلو المحل عن الجميع اعني الطرفين والوسط كالجسم الشفاف
فانه خال عن جميع الالوان والعدم والملكة يكذبان بسبب عدم الموضوع فانه
لو لم يوجد زيد لم يكن بصيرا ولا اعمى ويكذبان بسبب عدم استعداد الموضوع

والابوة انما تقابل البنوة لاستلزام البنوة عدم الابوة ولو اجتمعا الابوة واللاابوة اعني الايجاب والسلب

للملكة لا بحسب شخصها ونوعها او جنسها كالسكون فلا يقال له انه بصير او اعمى قال
الرابع آه اقول النوع الرابع المتضايفان مثلا كان طرفاه وعكسا اى يكون تعقل
عين كل منهما مستلزما لتعقل الآخر وفي كل منهما مستلزما لرفع الآخر والتضاد
قد يلزم المحل على البدل اى يكون احدهما لا بعينه لازما للمحل فيتعاقبان
على المحل كالصحة والمرض عند من لا يقول بالحالة الثالثة وقد لا يتعاقبان
على المحل كالحركة في الوسط والحركة الى الوسط فانهما ضدان وليسا متعاقبين
لان المشهور انه لا بد وان يتوسط بين كل حركتين صاعدة وهابطة سكون
وقد يلزم احد الضدين بعينه المحل كبياض الثلج له قال الا مرآه اقول الوجه
الحسن لاستقراء دل على ان التضاد لا يكون الا بين نوعين اخيرين داخلين
تحت جنس واحد كالسواد والبياض فانهما نوعان اخيران داخلان تحت
جنس واحد وهو اللون وكذا الاستقراء دل على ان المتباينين لا يتضادان فيما
شيئا واحدا وفي هذا الاخير نظر فان الحركة من الوسط والسكون اخر
متباينان يتضادان مع انهما نوع واحد وهو الحركة الى الوسط كما اعترف به المصنف لكن
قال الفصل السادس آه اقول الفصل السادس في العلل والمعلول
وفي هذا الفصل مباحث البحث الاول في اقسام العلة المعنى ما يحتاج اليه الشيء مطلقا
وهي ربما ان ما يحتاج اليه الشيء اما ان يكون جزءا من الشيء او لا يكون جزءا منه والاول
لا يخلو ان يكون الشيء به بالفعل وهو الصورة او يكون الشيء به بالقوة وهو المادة

وتسمى المادة العنصر لكونها اصلا للمركب والقابل ايضا لكونها قابلة
للصورة والثاني اما ان يكون مؤثرا في وجود الشيء وهو الفاعل او مؤثرا في مؤثرية
الفاعل وهو الداعي والغاية لان الغاية هو الذي وجب على الفاعل ايجاد المعلول
له الغاية ما لم يتصور فائدة وجود السرير لم يوجده وفي هذا الحصر نظر
قال الثاني في تعدد العلل والمعلولات قوله بسائطها اقول البحث الثاني في تعدد
العلل والمعلولات اعلم ان العلة المستقلة ويقال لها العلة التامة عبارة
عن جملة ما يتوقف عليه وجود الشيء كما عرفت هذا فنقول المعلول الواحد
بالشخص لا يجتمع عليه علل مستقلة واما ان يعرض لذلك والا لاستغنى المعلول
بكل واحدة منها عن كل واحدة منها وهو محال لانه لو اجتمعت العلل
فلو تحققت احدى العلتين وجب صدور المعلول منها لوجوب وجود المعلول
عند وجود العلة التامة فيستغني بهذه العلة عن العلة الثانية وكذلك يجب صدوره
عن العلة الثانية عند تحققها فيستغني بالعلة الثانية عن العلة الاولى فيكون مستغنيا
عن كل واحد منهما ومحتاجا اليهما معا وهو محال والمعلولان المتماثلان يجوز تعليلهما
بعلتين مختلفتين كالتضاد فان مضادة السواد للبياض مماثلة لمضادة
البياض للسواد مع انهما معلولتان لذات السواد والبياض وهما مختلفان
وفيه نظر والمركب قد يتعدد آثاره اى يجوز ان يصدر آثار مختلفة كالآثار الصادرة
عن الانسان وكذا البسيط قد يتعدد آثاره اى يتعدد عنه الآثار كالنفس الناطقة

كالعقل الاول الذي هو مبدأ العقل والنفس والفلك

فانا نصدر عنها احساسات مختلفة وحركات كذلك بحسب الاعضاء التي هي آلاتها او تعددت الحوامل كالشمس للقابل فانه يصدر عنها آثار مختلفة في القوابل بحسب الحوامل والقوابل وان لم يتعدد الآلات ولا الحوامل فيمتنع تعدد آثار البسيط جوزه الحكماء وتمسكوا بانه لو صدر عن البسيط اثران فمصدرية هذا غير مصدرية ذاك اي كون مفهوم كونه مصدرا لاحدهما غير مفهوم كونه مصدرا للآخر لجواز ان يعقل احد المفهومين مع الغفلة عن الآخر فان دخل هذان المفهومان او احدهما في ذات البسيط لزم التركيب وهو محال لاستحالة تركب البسيط وان خرج كل واحد من المفهومين عن ذات البسيط كانا معلولين لذات البسيط لانهما من اللوازم ومعلولات الملزومات وتم نقل الكلام فيه الى ان مفهوم كون البسيط مصدرا للاصل للمفهوم غير كونه مصدرا للمفهوم الآخر ويلزم التسلسل وهو باطل ايضا واجيب بان المصدرية من الامور العقلية التي لا وجود لها في الخارج لانها من قبيل الاضافات وهي غير موجودة في الخارج فلا يلزم التسلسل فلا يرد فيه التقسيم المذكور وعورض تمسك الحكماء بان الجسمية تقتضي التحيز اي الحصول في المكان المطلق وتقتضي قبول الاعراض الوجودية فيلزم صدور اثرين عن بسيط فالاولى في الكلام ان يكون البسيط مصدرا لاثرين فيبطل قول الحكماء وانما قال قبول الاعراض الوجودية لان قبول الاعراض العدمية لا ينافي البساطة كصفات التنزيه للواجب واجاب الحكماء عن هذه المعارضة بانا لا نسلم ان الجسم بسيط بل هي مركبة من الهيولى والصورة ولما كانت مركبة فلا يرد نقضا قال الثالث في ان الجسم البسيط

في الفرق بين جزء المؤثر وشرطه وهو ان جزء المؤثر ما يتوقف عليه ذات المؤثر والشرط ما يتوقف عليه تاثير المؤثر لا تحقق ذاته كاليبوسة للنار فان تحقق ذات النار غير متوقف عليها بل تاثير النار فيما من شانه يتوقف عليها قال الرابع الخ اقول البحث الرابع في ان الشيء الواحد لا يكون قابلا وفاعلا معا لان القابل من حيث انه قابل لا يلزم المقبول لان نسبته الى المقبول بالامكان والفاعل من حيث انه فاعل يستلزم المفعول لان نسبته الى المفعول بالوجوب فلا يكون الفاعل فاعلا وايضا القبول غير الفعل فلا يكون مصدرهما مصدرا للآخر بناء على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فلنا والجواب عن الاول بان ما ذكرتم من الدليل لم يفد الا ان القابل من حيث انه قابل لا يكون فاعلا من حيث هو فاعل ولا يلزم من ذلك ان لا يكون الشيء الواحد قابلا وفاعلا له الحيثية الفاعلية غير الحيثية القابلية فباعتبار القابلية لا يكون مستلزما وباعتبار الفاعلية يكون مستلزما وهو ليس بمنكر لعدم التنافي لاستلزام الشيء امرا باعتبار لابنائه الاستلزام اياه باعتبار آخر والحاصل ان الاستلزام شيء اثباتا وعدم الاستلزام له باعتبار واحد ولاجل ما ذكرنا قيل نسبة القابل الى المقبول بالامكان العام الذي لا ينافي وجوب الاستلزام والجواب من الثاني ان هذا القول ان البسيط لا يصدر عنه اثنان قد سبق قال

الباب الثاني في الاعراض

اقول هذا هو الباب الثاني الذي في مباحث الاعراض وفي هذا الباب فصول الفصل الاول في المباحث الكلية

للاعراض وهي المباحث التي لا تختص بنوع منها وهي خمسة البحث الاول في تعداد
اجناس الاعراض المشهور انحصار الاعراض في المقولات التسع لعدها الكم
وهو عرض يقبل القسمة لذاته كالاعداد ويسمى كما منفصلا والمقادير ويسمى
كما متصلا فقولنا لذاته احتراز عما يقبل القسمة لا لذاته ويسمى مما لحق الفصل
الى هذا الباب حيث تبين اقسام الكم بالعرض وثانيها الكيف وهو عرض لا يقبل
القسمة لذاته ولا يتوقف تصوره على تصور غيره كاللون فقولنا لا يقبل القسمة
لذاته احتراز عن الكم وقولنا لا يتوقف تصوره على تصور غيره احتراز عن الاعراض
النسبية واعلم ان المص والسمرقندي قد غفلا عن قيد يجب ان يزاد في تعريف
الكيف بعد قوله لا يقبل القسمة لذاته وهو قولنا ولا اللاقسمة ليخرج عنه النقطة
والوحدة وهو سهو منهما وثالثها الاين وهو حصول الشيء في المكان كحصول
زيد في البيت فقولنا في المكان احتراز عن المتى ولم يذكر مثال الاين بخلاف
بقية المقولات لوضوحه ورابعها المتى وهو حصول الشيء في الزمان ككون الكسوف
في وقت كذا فقولنا في الزمان احتراز عن الاين وخامسها الوضع وهو الهيئة الحاصلة
للشيء بسبب نسبة بعض اجزائه الى البعض والى الامور الخارجة عنه اي يكون
بسبب نسبة تحصل للاجزاء الى الاجزاء في الموازاة والمحاذاة والانحراف والقرب
والبعد بالقياس الى جهات العالم كالقيام والاستلقاء فقولنا بسبب نسبة
بعض اجزاء الشيء الى البعض احتراز عن الهيئة التي لا تحصل بسبب هذه النسبة

كسائر الاعراض وقولنا والى الامور الخارجة ليتميز الانتصاب مثلا عن الانتكاس
وسادسها الاضافة وهي النسبة العارضة للشيء بالقياس الى نسبة اخرى كالابوة
والبنوة فان الابوة انما تعرض بالقياس الى البنوة وبالعكس فقولنا بالقياس
الى نسبة اخرى ليخرج سائر الاعراض النسبية وسابعها الملك ويقال له
الجدة وهو هيئة للشيء الحاصلة بسبب ما يحيط به وينتقل بانتقاله كالتعمم والتقمص
فانه هيئة حاصلة للشيء وهو المتعمم والمتقمص بسبب شيء آخر وهو العمامة
والقميص فان كليهما محيط بالمتعمم والمتقمص وينتقل بانتقاله فقولنا بسبب ما يحيط
به احتراز عما لا يحيط به كالدرهم الذي يكون في يد زيد فقولنا ينتقل بانتقاله احتراز عما
لا ينتقل بانتقاله مثل البيت فان ما يشبه الصورة لا يقال لها الملك في هذا الاصطلاح
وثامنها ان يفعل وهو كون الشيء مؤثرا في غيره كالقاطع ما دام قاطعا وتاسعها
ان ينفعل وهو كون الشيء متأثرا عن غيره كالمنقطع ما دام منقطعا وذكر الكاتبي
انه انما اختير اسما ان يفعل وان ينفعل لهاتين المقولتين دون اسمي الفعل و
الانفعال لان الفعل والانفعال قد يقالان على ما قطع شيئا وانقطعت حركته
كما يقال لمن انقطعت حركته هذا القاطع عنه وكذا يقال في هذا الثوب احتراق
بعد استقراره وحصوله ولفظ ان يفعل وان ينفعل فلا يقالان على
الشيء الا حال تأثيره في غيره وتأثره عن غيره وهذا الكلام لا وجه له بحسب
العربية ولا بحسب الاصطلاح الا بتمحل وهو دلالة الفعل على التجدد دون المصدر

وانت تعلم انه انما يلزم خروجها عنها لو انحصر الكيف فيما ذكرنا اما لو انحصر فيما ذكره المصنف لم يلزم خروجها عنها كما ذكرنا

وانما قال المص المشهور انحصار الاعراض في المقولات التسع لان انحصار الاعراض فيها غير بين حالها بل مشهور مستند الى ارباب الصناعة ولان من المذاهب الغير المشهورة ان المقولات منحصرة في ثلثة الكم والكيف والاضافة واعلم ان الوحدة والنقطة خارجتان عن هذه المقولات او بعضها مقولة على ما تحتها قول عرضيا وان العرض ليس جنسا لهذه المقولات لان ماهية كل من هذه المقولات مفتقرة الى البيان فلو كان العرض جنسا لهذه المقولات لكان داخلا فيها وذاتي الشيء لا يثبت له بالبرهان

قال الثاني امتناع الانتقال الخ اقول البحث الثاني من المباحث المشتركة بين جميع الاعراض في امتناع الانتقال عليها ذهب الى امتناع الانتقال على الاعراض جمهور العقلاء واحتجوا عليه بان تشخص افراد الاعراض بمحالها الذي هي فيها لان التشخص امر ثبوتي زائد فتشخص افراده ليس لنفس ماهيتها ولا لشيء من لوازم تلك الماهية والا لزم انحصار انواع الاعراض في الاشخاص اي لانحصر كل نوع من تلك الاعراض في شخص وليس كذلك لما عرفت في فصل الماهية لكن انواع الاعراض ليست منحصرة في الاشخاص بل هي متعددة وليس ايضا تشخص افراده بعوارضها الحالة فيها لان حلول تلك العوارض فيها موقوف على تعينها وتشخصها لان الشيء ما لم يتشخص لم يحل فيه العوارض فلو توقف تشخصها على تلك العوارض لزم الدور ولما ابطلت هذه الاقسام علم بان تشخص تلك الافراد بمحالها فلا تنتقل تلك الافراد عن تلك المحال لانه لو فارقت تلك المحال بطل عنها تشخصها

فلا يبقى تلك الاعراض موجودة ولقائل ان يمنع الحصر لجواز ان يكون تلك العلة امرا مغايرا لما ذكر فان قلت نسبة المفارق الى الجميع على السواء فلا يكون علة لتشخص فرد معين والا لزم الترجيح بلا مرجح قلت ممنوع لجواز ان يكون استعدادات تلك الاعراض في قبول التشخصات مختلفة ولا نمنع توقف حلول تلك العوارض على تعينها لجواز ان يحصل التشخص بنفس حلول تلك العوارض فلا يتأخر عن الحلول فقوله بحلمه في الجسم اشارة الى جواب سؤال مقدر وتقديره ان يقال ما ذكرتم من الدليل يقتضي امتناع الانتقال على الاجسام لانه يقال تشخص افراد الجسم ليس لماهيتها ولا لشيء من لوازمها والا انحصر انواع الجسم في اشخاصها ولا لعوارضها الحالة فيها لتوقف حلول تلك العوارض على تعينها فتكون لمحالها فلا يستقل افراد الجسم عنها لكن انتقال افراد الجسم حاصل ضرورة فلا يصح ما ذكرتم من الدليل وتقرير الجواب ان الامر في العرض كذلك في الجسم فان علة تشخص الجسم مادته المعينة كما عرفت ايضا في فصل الماهية فاحتياجه الى الحيز ليس في تشخصه بل في تحيزه وتحيزه حاصل باعتبار الحيز قال الثالث في قيام العرض

اقول البحث الثالث من المباحث المشتركة بين الاعراض في قيام العرض بالعرض منع المتكلمون قيام العرض بالعرض متمسكين بان المعنى من قيام شيء بشيء حصول ذلك الشيء في الحيز تبعا لحصول محله في ذلك الحيز كقيام السواد بالجسم فلو قام عرض بعرض وجب حصول عرض في حيز تبعا لحصول عرض آخر فوجب ان يكون المتبوع

في التحيز عرضاً لكن المتبوع في التحيز لا يكون الا جوهراً فالجوهر هو المتحيز بالذات وهذا
التمسك ضعيف لانا لا نسلم ان المعنى بالقيام هو ما ذكرتم بل معنى القيام هو الاختصاص
الناعت كالسرعة بالنسبة الى الحركة فانها مختصة بالحركة ناعتة لها فيقال الحركة سريعة والدليل
على ان المعنى بالقيام ما ذكرناه ان ما ذكرتم اتفقتم على ان صفات الله تعالى قائمة بذاته مع
امتناع تحيزه وان سلم ان القيام عبارة عما ذكرتم لكن لم لا يجوز ان يكون تحيز محل العرض
تبعاً لتحيز محل آخر وهو الجوهر كاللون فانه حاصل في الحيز بواسطة حلوله في محله وهو السواد
في الحيز والسواد ايضاً حاصل في الحيز بواسطة حلوله في محله وهو الجسم في الحيز احتج الحكماء
على جواز قيام العرض بالعرض بان السرعة والبطء عرضان قائمان بالحركة التي هي عرض
فيجوز قيام العرض بالعرض لوقوعه والدليل على قيام السرعة والبطء بالحركة دون الجسم هو
ان الموصوف بهما هو الحركة دون الجسم اذ يقال الحركة سريعة او بطيئة دون الجسم وقد يقال
له ذلك انما يلزم ان لو كان القيام عبارة عن الاختصاص الناعت اما لو كان عبارة عما
ذكره المتكلمون فلا قال الرابع في بقاء الاعراض اقول البحث الرابع من الابحاث
المشتركة بين الاعراض في بقاء الاعراض منع الشيخ ابو الحسن الاشعري بقاء الاعراض
وتمسك في هذا المطلب بدليلين الاول ان البقاء عرض قائم بذات الباقي فلا يقوم بالعرض
اي لا يجوز ان يكون العرض باقياً والا يلزم قيام العرض بالعرض والثاني ان العرض لو بقي
لامتنع زواله لان العرض لا يزول لنفسه اي لا يكون ذاته مقتضياً لعدمه لانه لو اقتضى لعدمه
لكان ممتنعاً وقد كان قبل الزوال ممكناً لوجوده حينئذ فينقلب الممكن ممتنعاً وهو باطل كما

ان ينقلب الممكن ممتنعاً ولا يزول لمؤثر موجب فيه حين طريان الضد على المحل اي لا يكون
بسبب زوال العرض طريان الضد على المحل لان وجود الضد الطارئ في المحل مشروط
بعدم الضد الاول عن المحل فلو يعلل عدم الضد الاول بوجود الضد الطارئ
لزم الدور ولا يزول ايضاً لمؤثر عدمي كزوال شرطه فان شرط العرض هو الجوهر وبعض
الكلام فيه يلزم الدور بان يقول عدمه لا يكون له موجب ولا العدم لان عدمه
حينئذ يكون لانتفاء شرط وذلك الشرط ان كان عرضاً يلزم الدور وانه محال وان كان جوهراً
كان عدمه ايضاً لانتفاء شرط هو جوهر وذلك يستلزم اشتراط كل جوهر بجوهر آخر
لا الى نهاية فيلزم التسلسل وانه محال واعلم ان المصنف اقتصر على الشق الاول من الترديد لانه
حال لزوم الدور وعدم تعرضه للزوم التسلسل ولا يزول لفاعل بالاختيار كما نقل لعدم
تعرضه لان الفاعل بالاختيار لا بد له من اثر موجود والا لم يكن مؤثراً فيكون موجداً
لذلك الاثر لا معدماً وقد فرضناه معدماً هف فعلم بان العرض لو بقي لامتنع زواله
لكنه لا يمتنع زواله ضرورة فلا يجوز بقاء الاعراض وهو المطلوب واجيب عن الدليل الاول
بمنع المقدمتين اي لا نسلم ان البقاء عرض قائم بذات الباقي ولئن سلم لكن لم لا يجوز
قيام العرض بالعرض وما ذكرتم لبيانه فقد بينا ضعفه واجيب عن الدليل الثاني
بان العرض يقتضيه ذات العرض بعد ازمنة اي يجب عدمه في زمان معين بعد
ان يبقى ازمنة كثيرة وهذا كما علم ان العرض جائز الوجود في الزمان الاول ثم
علم بانه ممتنع الوجود في الزمان الثاني وايضاً الالزام مشترك بان يقول زوال الجوهر

مع لانه لا يزول لذاته و لا لمؤثر موجب في وجوده ولا لمؤثر عدمي و لا لفاعل بالاختيار بعين ما ذكرتم
او نجيب بان عدم العرض بمقتضيه مؤثر مباين مرجحا اي لا نم ان المؤثر لو كان موجبا وجوديا
يكون طاريا للضد لم لا يجوز ان يكون امرا عدميا يا بان يكون محلا لا يطرا على المحل او بانعدام العرض بنقصيه
انتفاء شرط والجب ان يكون ذلك الشرط جوهرا له انحصار شرط العرض في الجوهر ثم بين ذكر
الشرط عرض غير مستمر الوجود فان الاعراض عندنا قسمان منها ما يجوز بقاؤه كالالوان
والطعوم ومنها ما لا يجوز بقاؤه كالحركات والاصوات ولهذا كان كذلك فلم لا يجوز ان يقال
ما لا يبقى من الاعراض شرط الوجود ما يبقى منها فعند انقطاعها ينعدم الباقي لزوال شرطه
او بان عدم العرض بمقتضيه فاعل بالاختيار قوله لا بد له من اثر يوجده قلنا لا نم ذلك بل
ان يكون اثره عدما متجددا اي يكون اثره نفس الاعدام وقد يتمسك القائل بعدم بقاء
الدليل بتقسيم المذكور في امتناع بقاء الاجسام قال السائل الخامس في اصحابنا احوال
البحث الى حرف المباحث المشتركة بين الاعراض في امتناع قيام العرض الواحد بمحلين
فنقول لو جاز قيام العرض الواحد بمحلين لجاز حصول الجسم في مكانين اي لو جاز
في العقل ان يكون العرض الحال في هذا المحل عين العرض الحال في ذلك المحل جاز ان يكون
الجسم الحال في هذا المكان هو الجسم الحال في ذلك المكان والتالي باطل بديهة وكذا المقدم
وفيه بطر لانه قياس الاعراض على الاجسام في الحلول في الحال غير معقول له لو صح
ذلك لصح ان يقال يمتنع اجتماع العرضين في محل واحد قياسا على امتناع اجتماع الجسمين
في مكان واحد لكن اجتماع العرضين في محل واحد جائز اتفاقا كالسواد والحركة ايضا

لو جاز قيام العرض الواحد بمحلين لامتنع الجزم بان السواد المحسوس في هذا المحل غير
السواد المحسوس في ذلك المحل لجواز ان يكون سوادا واحدا قائما بالمحلين والتالي
بط والمقدم مثله وفيه بطر له القائل بجواز قيام العرض الواحد بمحلين كيف
يسلم انتفاء التالي وايضا لو جاز قيام العرض الواحد بمحلين يلزم اجتماع مثلين
مستقلين على شخص واحد بناء على ان العلم المستقل لشخص قوله الاعراض
هو الحال كما مر في بيان امتناع الانتقال على الاعراض لكن اجتماع مثلين مستقلين
على شخص واحد محال لما مر في بحث العلل والمعلولات فلا يجوز قيام العرض الواحد
بمحلين وفيه ما قد عرفته وزعم جمع من الاوائل ان الاضافات المتماثلة بالحقيقة
كالجوار والقرب تعرض لامرين وتقوم بهما لان المتضايفين لما تلازما وجودا ارتبطة
ترتبط احدهما بالآخر فالقائم باحدهما وجب ان يكون عين القائم بالآخر والا لكان
كل منهما مستقلا عن الآخر فيمتنع ان يكون العرض الواحد قائما بمحلين وفيه بطر
لجواز ان يكون احدهما غير الآخر مع امتناع الانفكاك لا بد له من دليل وقال ابو
هاشم التاليف اعني الرابطة التي بها يعسر الانفكاك بعض اجزاء الجسم عن الآخر
يقوم بجوهرين لانه لو كان قائما باحدهما دون الآخر لما امتنع الانفكاك كما في المتجاور
فانه لما لم يكن بينهما تاليف جاز الانفكاك احدهما عن الآخر لكن امتنع الانفكاك في المؤلفين
فيكون التاليف قائما بهما فيقوم العرض الواحد بمحلين وزعم ابو هاشم بان التاليف
لا يقوم باكثر من جوهرين فاذا انضم اليهما ثالث حصل تاليف آخر قائم بهذا الثالث

وباعدا الاولين وهكذا في الرابع والخامس لما مر ذكره لانه لو قام العالف باكثر من جوهرين
لعدم العالف بعدم الثالث فلا يتوقف الباقيان مولفين وليس كذلك واجيب عما ذكره
ابو هاشم بان احالة الانفكاك الى احتياج العالف الى الجوهرين ليس اولى من حالة
الى احتياجه لعدمها الى الآخر فقط لا الصاق الفاعل المختار لعدمها بالآخر

قال الفصل الثاني في مباحث الكم الى اقول الفصل الثاني في مباحث
الكم البحث الاول في اقسامه الكم ينقسم بالقسمة الاولى الى المنفصل والمتصل لانه اما
ان ينقسم الى اجزاء لا يشترك في حد واحد وهو الكم المنفصل ويسمى العدد فانه مركب
من الوحدات وليس فيها العدد ولقد يكون حدا مشتركا بين سائر الاجزاء او
الى اجزاء يشترك في حد واحد وهو الكم المتصل اما ان لم يكن قار الذات اي لا يجتمع اجزاؤه
في الوجود فهو الزمان فان منه جزء يكون مشتركا بين سائر الاجزاء كالآن فانه نهاية
للماضي وبداية المستقبل وليس اجزاؤه مجتمعة في الوجود لانقضائه على سبيل التجدد
والتقدم وان كان قار الذات فهو المقدار والمقدار ان انقسم في جهة واحدة فهو الخط
وبه سمي السطح كما ان الخط يسمى بالبعد وان انقسم في جهتين فهو سطح ويقال له
البسيط ايضا وبه ينتهي الجسم وان انقسم في الجهات الثلث فهو الجسم التعليمي ويقال
له الثخين ايضا لان الثخين ما له الثخن والثخن حشو ما بين السطوح فعلى هذا الجسم
يكون معنى الثخين ذا حشو بين السطوح وهذا لا يكون الا جسما والثخن اي الاعتبار
نزولا فهو كما الا وان اعتبر صعودا فيسمى سمكا وقد يطلق العمق

والكم المتصل قسمة ثانية

فائدة

على البعد المقاطع للطول والعرض لا على البعد المقاطع للطول فقط كما قال المص والآن لكان
العرض ايضا عمقا لكونه بعدا مقاطعا للطول هذا اذا قرئ والعرض بالرفع
على انه مبتدأ ما بعده خبره وان قرئ بالجر على انه عطف على الطول وادخل
الواو للحال على هو لم يرد عليه هذا النقض لكن الرواية هو الاول والطول
على البعد المفروض اولا وقيل الطول هو اطول الامتدادين المتقاطعين
في السطح من غير اعتبار تقدم وتاخر وقيل الطول هو الامتداد الآخذ
من راس الانسان الى قدميه ومن ظهر ذوات الاربع الى الذنب وحافره والعرض
هو البعد المفروض ثانيا وقيل هو اقصر الامتدادين المتقاطعين في السطح وقيل هو
الامتداد الآخذ من يمين الانسان الى يساره ومن راس الحيوان الى ذنبه فالخط
على التفسير الاول للطول والعرض والعمق اذا فرض ابتداء كان طولا وان فرض
آخر بعده مقاطع له كان عرضا وان فرض خط ثالث متقاطع لهما قيل له
عمق فالطول والعرض والعمق على جميع التفاسير كميات ماخوذة مع اضافات
عارضة لها كما عرفت قال الثاني في الكم بالذات والعرض بالذات الى اقول
البحث الثاني في الكم بالذات والكم بالعرض الكم بالذات ما يكون كما في نفسه
كالاعداد والمقادير الثلثة التي مر ذكرها والكم بالعرض اربعة الاول ما يكون
حالا في الكم بالذات كالزمان فانه وان كان كما متصلا بالذات كما مر فانه كم متصل
بالعرض ايضا فانه لكونه مقدارا للحركة قائم بالحركة منطبق عليها والحركة منطبقة على المسافة

هو البعد الذي يفرض اولا

وهو الخط والسطح والجسم التعليمي

على المسافة المتصلة بالذات فالزمان منطبق على المسافة التي هي كم بالذات ولهذا
يتقدر الزمان بالمسافة فيقال زمان فرسخ وزمان فرسخين فالزمان من هذا
الوجه داخل تحت الكم المتصل بالعرض والزمان كم منفصل بالعرض ايضا لانه يعرض
له الانقسام بالساعات والايام والشهور والسنين فان قلت الزمان كم متصل
بالذات فلو كان منفصلا بالعرض يلزم عروض الكم المنفصل للكم المتصل وهو محال
لاستحالة عروض الشيء لنفسه قلت لا استحالة في ان يكون الشيء من مقولة يعرض
له من تلك المقولة شيء آخر فان الاضافات تعرض لها الاضافات كالاقرب
فان الاقرب من الاضافات والاقربية العارضة له ايضا من الاضافات الثاني
من الكم بالعرض ما يكون محلا للكم بالذات اما الكم المتصل فكالجسم الطبيعي فانه محل
للجسم التعليمي الذي هو كم متصل بالذات واما الكم المنفصل فكالمعدودات فانها محل
للعدد وهو كم منفصل بالذات الثالث من الكم بالعرض ما يكون حالا في محل الكم
بالذات كما يقال هذا الابلق بياضه اكثر فان البياض حال في الجسم الطبيعي الذي
هو محل للجسم التعليمي الذي هو كم بالذات الرابع من الكم بالعرض ما يكون متعلقا
بالكم بالذات كالقوى المؤثرة في الاشياء فانها متعلقة بالعدد او الزمان
الذي هو كم بالذات فيوصف تلك القوى بخواص الكم بالذات اذ يقال لتلك القوى
انها متناهية او غير متناهية عددا او زمانا لا لان تلك القوى ذوات كمية في
انفسها بل بحسب تناهي آثارها ولا تناهيها فان القوى تختلف بالزيادة والنقصان
فيها

اوّلي بيان

٤٧

ما لاضافة لا عنوان يظهر عنها وما لا صلة له لا دخان بقاء الفصل الثالث في خصوص
الكمات اي اول البحث الثالث في باب خصيه من الكمات والكم اما متصل
والمتصل القار وغيره قال المتكلمون الكم المنفصل لا وجود له في الخارج لان العدد
مركب من الوحدات التي هي اعتبارات عقلية لا وجود لها في الخارج كما سيجيء في مباحث
الوحدة وما تركب مما لا وجود له في الخارج لا يوجد في الخارج فالعدد لا وجود له في الخارج
واذا هو الكم المنفصل فالكم المنفصل لا وجود له في الخارج وسوالط ولنا المقادير
اعني الكم المتصل القار الذات فانها لا وجود لها في الخارج لان المقادير لو كانت
الجسمية او جزئها بناء على ان الاجسام مركبة من اجزاء لا تتجزى وليست المقادير امرا
زائدا على الجسمية فلان فيه والا يلزم انقسام المقادير بانقسام الجسم الذي هو محلها فيلزم
انقسام السطح في الجهات الثلث لانقسام الجسم فيها وكذا يلزم انقسام الخط في الطول والعرض
لانقسام السطح فيهما لكونه محلا للخط فح ينقسم السطح عمقا والخط عرضا هذا خلف
لان الخط طول بلا عرض والسطح طول وعرض بلا عمق وانت تعلم ان هذا الدليل
مبني على اثبات الجزء الذي لا يتجزى كما هو الحق فيه فصل في هذا الدليل بانا لا نم انقسام
المقادير بانقسام محلها الذي هو الجسم وانما يلزم ذلك ان لو كان حلولها في الجسم
حلول السريان لكن المقادير ليست من الاعراض السارية في الجسم والسطح مثلا فيتصور
الخط منه من الاعراض السارية لانه حال في الجسم ومع ذلك لم يكن حاصلا في شيء من الاجزاء
المفروضة للجسم فلا يكون حالا في الجسم سريانا وان كان حاصلا في شيء من اجزاء الجسم فافهم

وفي بعض النسخ عدد من الكيات

البحث الاول في ان المعدود البحث

عرضا والخط عرضا

فلا يلزم انقسامها من انقسام محلها وهو الجسم واجيب بان المقادير من الاعراض السارية

أن يوجد السطح بتمامه في ولعدم بكل الأجزاء فوجب أن يكون ذلك الواحد من تلك الأجزاء ذا مقدار
دون الجسم وهو بط او يوجد السطح بتمامه في كل واحد من الأجزاء فيلزم العرض الواحد بمحال
الكثيرة وانه محال فلو وجد السطح في كل واحد من الأجزاء لا بتمامه بل يوجد في كل واحد منها جزء
من السطح وهو المعني بحلول السريان فيلزم قسمة السطح وهو المطلوب واما قسمة الاجزاء المفروضة
لانه لو لم ينقسم لكان كل واحد منها لا يتجزى فيلزم ان يكون الاجزاء في الجسم حتى يلزم ما ذكرتم فقيد
المفروض لتكون متفقا عليه لان المعترض ايضا قائل بالاجزاء المفروضة قال احتج الحكماء اما
الاول احتج الحكماء اولا على المقادير ليست على الجسمية بجعل الجزء الاول ان الجسم الواحد كالشمعة
المعينة يتوارد عليه المقادير المختلفة وتتوارد عليها الجسم بأن يجعل تارة كرة وتارة مكعبا وغير ذلك
مع بقاء الجسمية المعينة كما كانت واختلاف في تلك الاحوال التي لحقه المتواردة المتبدلة عن الجسمية
الباقية في جميع الاحوال الثانية تلك الخطوط والسطوح صفات للجسم التعليمي اي قائمة به
والجسم التعليمي يتخلخل تارة فيزيد مقداره ويتكاثف اخرى فينتقص مقداره والجسم
الطبيعي باق على طبيعته النوعية والمتغير اي الزائد والناقص غير الباقي في الحالين
فلا يكون الجسم التعليمي جوهرا بل يكون عرضا قائما بالجسم الطبيعي واذا كان عرضا فصفاته
اولى بان يكون اعراضا واجيب عن الاحتجاج الاول بان المتغير المتوارد على الجسم انما
هو المقدار ليس للجسمية الباقية كما كانت او حده بل التغير انما هو شكل الجسم وهو عرض
اجرامه وكلما لانه كلما زيد في الطول يلزم النقصان في العرض وبالعكس فالمقدار واحد
في جميع الاحوال والاشكال تختلف وذلك يعني كون الخطوط زائدا على الجسمية دون المقدار الا الشكل

اي اختلاف الاشكال ٥

٤٧

ليس له مكان بل له وضع فقط واما الثاني فلانا لا نسلم ان الحركة تنفك عن محدد جهات فوق السطح
بل عند ذلك مع توجه المتحرك نحو السطح والتوجه مخصوص في الحيز الواقع في
الخلاء فان التوجه للخلاء لا للحيز واما الثالث فلانا لا نسلم بقاء المتمكن كما كان فان
الشمعة لا تخالف مقدارها حال كونها كرة لمقدارها حال كونها مكعبة لم يكن
المتمكن باقيا كما كان اي ليس عرضيته قال والدليل آه اقول الدليل على امكان
الخلاء امران احدهما انه لو رفع صفحة ملساء عن صفحة ملساء يخلو بعد انفكاكها
دفعة خلاء الوسط اول زمان الارتفاع لان الجسم كالهواء مثلا انما ينتقل اليه
من الاطراف في حال كونه على الطرف يكون الوسط خاليا وفيه نظر لان
الرفع حركة فلا يحصل في آن بل في زمان ففي ذلك الزمان ينتقل الجسم من
الاطراف الى الوسط فلا يلزم الخلاء الثاني انه لو لم يحصل في الخارج خلاء لكان
العالم ملاء فاذا انتقلت بقة فلا يمكن ان تنتقل الى مكان خال لانه خلاء في المفروض
بل الى مكان مملوء بذلك الجسم الذي كان في المنتقل اليه انما ينتقل عن مكانه لزم
تداخل الاجسام وانه بط وان انتقل فاما ان ينتقل الى مكان البقة فيتوقف
حركة كل منهما عن مكانه على حركة الآخر عن مكانه فيلزم الدور وانه باطل ايضا او ينتقل
الى مكان غير الجسم البقة فيكون الكلام فيه كما في الاول فيلزم من حركة بقة لزوم
حركة العالم وانه بط بديهة لا يقال لم لا يجوز ان يتحرك البقة الى مكان مملوء بجسم
الذي فيه يتخلخل المكان اكثر ولا يلزم منه حركة جميع العالم بل يتخلخل الجسم الذي ورائه
يتزايد

ونعلم انه الجسم الذي يلي الارض الغير نورية وقيل الدخان الغير نورية جزء من الجزء الناري
في الجسم المركب المتكاثف سواء نزل بالطبع وقد يكون الدخان بالحركة ودليل الحدوث
التجربة لا الخيال لو كانت الحركة مسخنة لتسخنت العناصر التي هي غير النار فصارت
الثلاثة نيرانا بسبب حركات الافلاك لان العناصر الثلاثة في وسط الافلاك كما
النقطة بالنسبة الى البحر المحيط والله مرتبط بالملاء ممتنع لانا نقول ان الافلاك
لا تقبل السخونة كما عرفت فلا تسخن بذاتها واذا كان كذلك فلا يسخن
ما يجاورها من العناصر فالحاصل ان المدعى هو الحركة تحدث الحرارة فيما يقبلها
فلا ينتقض بالفلك لما ذكرنا متن ولها البرودة آه اقول واما البرودة فقيل عدم
الحر عما من شانه ان يكون حارا فلا يكون البرودة كيفية ثبوتية ويكون التقابل
بينهما من تقابل العدم والملكة ومنع هذا القول بان البرودة كيفية
محسوسة فلو كانت عبارة عما ذكرتم فالمحسوس اما عدم الحار او نفس الجسم
وكل منهما باطل لان المحسوس ليس عدم الحار لان العدم لا يحس به ولا الجسم
ايضا والا لكان الاحساس بالجسم احساسا بالبرودة لكون البرودة نفس
الجسم لكنا ندرك الجسم دون البرودة كالجسم الحار مثلا فبطل ما ذكرتم متن
ولها الرطوبة آه اقول واما الرطوبة فقال الامام الرازي انها هي البلة المقتضية
لسهولة الالتصاق بالغير وسهولة الانفصال عنه كما في الماء فلا يكون الهواء
رطبا لا الخيال لو كانت الرطوبة عبارة عما ذكرتم فيكون العسل ارطب من الماء

اذا العسل

٤٧

اذا العسل الصق بالجسم من الماء لانا نقول انه العسل وان كان الصق من الماء الا انه
ينفصل عما الصق به بعسر فيكون مخالفا للرطوبة اذ هي عبارة عن سهولة الالتصاق مع
سهولة الانفصال ويمكن في الماء ايضا كذلك ان شدة الالتصاق ليست عبارة عن الرطوبة بل
الرطوبة عبارة عن سهولة الالتصاق والماء اسهل التصاقا من العسل لان العسل الصق
والماء اسهل من غيره من العسل ومن الهواء الرطوبة كيفية توجب سهولة قبول
التشكل وسهولة تركه فيلزم ان يكون الماء ارطب لكونه ارق فيلزم ان يكون اقبل
للتشكل واسهل للترك وقد يظهر ان الرطوبة بهذا التفسير غير السيلان فان
السيلان عبارة عن حركات توجد في اجسام متفاصلة في الحقيقة متواصلة في الحس
تدافع بعضها بعضا حتى لو وجد ذلك في التراب لكان سيالا واستحال ان يكون التراب
رطبا ويلزم من هذا ان لا يكون الماء سيالا لانه عند الحكماء ليس مركبا من اجسام متفاصلة
في الحقيقة اذ هو متصل واحد كما هو عند الحس متن فاذا عرفت معنى الرطوبة فاليبوسة
مقابلها على اختلاف الرايين حتى لو كانت الرطوبة عبارة عن البلة كانت اليبوسة عبارة
عن الجفاف ولو كانت عبارة عن كيفية توجب سهولة قبول التشكل وسهولة قبول الترك كانت
اليبوسة عبارة عن كيفية توجب عسر قبول التشكل وعسر الترك متن واما الخفة والثقل آه
اقول واما الخفة فهي ما يحس في محلها بواسطتها مدافعة صاعدة والثقل فهو ما يحس
في محله بواسطته مدافعة هابطة والخفة والثقل بهذا المعنى الذي اثبته الحكماء ميلان
طبيعيان والميل الطبيعي لا يوجد في الجسم المتمكن في حيزه الطبيعي اذ لو وجد الميل الطبيعي فاما

ان يوجب المدافعة عن الحيز الطبيعي للاجزاء ويلزم ان يكون الخط بالطبع متحركا باعثة بالطبع
وسكونا او يوجب المدافعة الى الحيز الطبيعي فيلزم تحصيل الى حصول وسكون ولا مادكرنا
اشار بقوله لامتناع المدافعة عنه والحركة الميل قد يكون نفسانيا وهو ما يكون
انبعاثه من نفس جسم ذي ارادة كاعتماد الانسان على غيره دفعه وقد يكون طبيعيا
وهو ما يكون انبعاثه من نفس جسم غير ذي ارادة كميل الزق المنفوخ المسكن تحت الماء
ولم يتعرض المص لهذا القسم وقد يكون قسريا وهو ما يكون انبعاثه من خارج الجسم
المتحرك بتلك الحركة كميل الحجر المرمي الى فوق وقد يجتمع ميلان احدهما طبيعي والاخر قسري
الى جهة ولكن كما في الحجر المرمي الى السفل فان فيه ميلا طبيعيا الى السفل وميلا قسريا
وهو ما افادته اياه ولذلك كانت حركته اسرع مما اذا تحرك بطبعه الى اسفل وقد
اجتمع احدهما طبيعي والاخر نفساني كما في الانسان المتحرك فان ميل بدنه بواسطة
غلبة الثقيل عليه الى الاسفل وذلك ميل طبيعي ثم ان النفسانية ايضا معتبر في اصل
الحركة ... وقد يجتمع الميلان الى جهتين ان فسرنا الميل بما يوجب المدافعة لا بنفس
المدافعة لان المدافعة الى الفوق والسفل في جسم واحد يستحيل اجتماعهما والعلم به ضروري
ولاجل جواز اجتماع الميلين الى جهتين ... بالموجب للمدافعة يختلف
بالسرعة والبطوء فان الحجر المرمي الى فوق ... ولكن اذا اختلف الحجر في
الصغر والكبر لان المعاوقة من قبول الحركة القاسرة في الحجر الكبير اعظم منها في الحجر الصغير
ح وفيه نظر لجواز ان يكون المعاوق هو طبيعة الجسم لا الميل ولذلك يلزم ...

٤٨

وكالجسم الكبير والصغير والسريع والبطيء قال والصلابة آه اقول والصلابة عبارة
عن ممانعة الغامز واللين عبارة عن كيفية عن عدم ممانعة الغامز فيكون التقابل
بينهما تقابل العدم والملكة وقيل الصلابة واللين كيفيتان وجوديتان
تقتضيان ممانعة الغامز وعدمها فيكون التقابل بينهما تقابل التضاد والملاسة
عبارة عن استواء وضع الاجزاء والخشونة عبارة عن عدم استواء وضع الاجزاء
بان يكون بعضها ارفع وبعضها اخفض وعلى هذا التفسير يكون الملاسة والخشونة
من مقولة الوضع ... الا اذا فسرت الملاسة بكيفية تابعة لاستواء وضع الاجزاء و
الخشونة بكيفية تابعة لعدم استواء وضع الاجزاء فانهما تكونان ح من مقولة الكيف دون
الوضع وهو المراد من قوله الا اذا فسرتا بكيفيتين تابعتين للوضع قال الثالث
اقول البحث الثالث في المبصرات من الالوان والاضواء اما الالوان فالكلام
في ظلم المحسوسات ... وقيل
البياض يتخيل من مخالطة الهواء للاجسام الشفافة المتصغرة جدا كما في الثلج والبلور
المسحوق وموضع شق الزجاج الثخين فان كلا منها يرى ابيض بسبب تركبه من اجزاء
شفافة صغار خالطها الهواء ونفذ فيها الضوء دون مزاج يقتضيه فلا يكون البياض لونا
حقيقيا وفي الماء المخالط والسواد يتخيل من كثافة الجسم وعدم نفوذ الضوء فيه
فلا يكون السواد ايضا لونا حقيقيا وح فالالوان لا حقيقة لها واحتج على هذا القول
بان ما حكيتم من مخالطة الهواء للاجسام الشفافة وكثافة الجسم وعدم نفوذ الضوء قد

يكون ايضا سببا لحدوث البياض والسواد او يكون لحدوث البياض والسواد اسباب غيرها ما ذكرتم فلا يلزم من ذلك ان لا يكون البياض والسواد من الالوان الحقيقية ولئن سلمنا ان البياض والسواد الذي يحصل من مخالطة الهواء للاجسام الشفافة ليس لونا حقيقيا لكن لا يلزم من ذلك ان لا يكون البياض لونا حقيقيا وانما يلزم ذلك ان لو انحصر سبب حصول البياض فيما ذكرتم وهو ممنوع لان البياض يحس به فيما لا يعقل فيه ذلك الاختلاط المذكور كالبيض المسلوق فانه يحس فيه البياض وليس ذلك لمخالطة الهوائية لانه يصير بعد الطبخ اثقل مما قبله وكلبن العذراء وهو اسم دواء كالمرتك الرايب يحصل من خل طبخ فيه المرداسنج حتى يتحلل فيه وصب الى ان يبقى الخل في غاية الاشفاف مخلوطا بماء طبخ فيه المرداسنج بعد ما طبخ فيه القلي يصفى ماء التصفية فان ذلك الدواء يجف بعد الابيضاض وكثافته بعد الاسكثاف وبقاء بياضه دليل على فقد الهوائية والمشهور ان اصل الالوان هو السواد والبياض وباقي الالوان يتركب منهما وقيل اصل الالوان هما والحمرة والخضرة والصفرة وحقيقة الحال غير معلوم فيجب التوقف قال وزعم الشيخ ابو علي اه اقول زعم الشيخ ابو علي ان وجود الالوان مشروط بوجود الاضواء لانا لا نحس الالوان في الظلمة فعدم الاحساس بالالوان اما لعدمها او لمعاوقة الظلمة عن الابصار والثاني وهو معاوقة الظلمة عن الابصار باطل لان الظلمة عبارة عن عدم الضوء والعدم لا يعوق عن شيء فتعين الاول وهو عدم الالوان وهو المطلوب والاعتراض عليه اولا

ويبقى بياضه وجفافه بعد الابيضاض

الشيخ هو انه لم لا يجوز ان يكون الضوء شرطا لابصار الالوان لا لوجودها فلذلك لا نرى الالوان عند عدم الضوء لانتفاء المشروط عند انتفاء الشرط قال فيخ الالوان اه اقول هذا في غاية وجه الالوان والالوان قد توجد شديدة اذا كانت صرفة كالبياض الذي لا يختلط بشيء من اجزاء السواد ويوجد ضعيفة اذا اختلط بها اجزاء صغار من لون يخالفه تلك الالوان اختلافا له شيء مع ذلك الاختلاط البعض تلك الاجزاء عن البعض عند الحس كالبياض الذي اختلط به اجزاء السواد اختلاطا كذا قال واما الاضواء فقيل انها اجسام اقول واما الاضواء ففيه نوع من التوليف فقيل انها اجسام شفافة تنفصل عن الجسم المضيء لذاته وتتصل بالجسم المستضيء لان الاضواء متحركة بدليل انحدارها من الكواكب وبدليل انتقالها بما يقابل المضيء بذاته الى غيره والانحدار والانعكاس حركة فالاضواء متحركة وكل متحرك جسم فالاضواء اجسام واجيب عن هذا القياس الدال على كون الاضواء اجساما بمنع الصغرى بان يقول لا نسلم ان الاضواء تنحدر او لو كانت منحدرة لرايناها كذلك وشبهة ما قيل ان الاضواء تحدث في القابل المقابل دفعة ولما كان حدوثها من شيء عال سبق الى الوهم انها منحدرة ولا نسلم ان الانعكاس حركة بل هو حدوث الضوء دفعة في الجسم المنعكس اليه الضوء بتوسط القابل المقابل للمضيء بذاته وايضا معارض هذا القياس بوجهين الاول ان الاضواء لو كانت اجساما متحركة بمقتضى طبايعها لكانت متحركة الى جهة واحدة

ان الاضواء متحركة وبمنع دليل الصغرى بان نقول لا نسلم

لان الطبيعة الواحدة لا تقتضي الا الا جهة واحدة

ضرورة فلا يحصل الاستضاءة الا من تلك الجهة وهو باطل الثاني ان الاضواء
لو كانت اجساما فان كانت محسوسة ستر ما تحتها ضرورة فكان الاكثر
ضوءا اكثر ستراً لما وراءه والواقع بخلافه وان لم يكن الضوء محسوسا وهو
باطل ايضا وقيل الضوء هو اللون ومنع هذا القول بان الضوء قد يحس
بالضوء ولا يحس باللون لكان لانتفائه او لانتفاء شرطه قال ثم ان منها ما
هو اول آه اقول ان من الاضواء ما هو ضوء اول وهو الضوء الحاصل في الجسم
من مقابلة المضيء لذاته كوجه الجسم ويسمى ذلك الضوء ضياء ان كان قويا او
شعاعا ان كان ضعيفا ومنها ما هو ضوء ثان وهو الضوء الحاصل في الجسم من
مقابلة المضيء بالغير كالضوء الحاصل في وجه الارض وقت الاسفار
وعقيب الغروب فان الهواء الذي على وجه الارض يصير مضيئا لمقابلة
الهواء المضيء بمقابلة الشمس وكالضوء الحاصل من مقابلة القمر الذي هو
مضيء بالغير ويسمى الضوء الثاني نورا كما يسمى الضوء الاول ضوءا او
ضياء كما نطق بهما الكتاب الالهي حيث قال هو الذي جعل الشمس ضياء
والقمر نورا ويسمى الضوء الثاني ظلا ايضا ان حصل من مقابلة الهواء المضيء
بالضوء كما في الهواء الذي على وجه الارض وقت الاسفار فان قلت
لو كان الهواء الذي على وجه الارض مضيئا لوجب ان يحس بضوئه كما
يحس بضوء الجدار المضيء قلت انما لا يحس به كما يحس بالجدار المضيء

لضعف

لضعف لون الهواء دون لون ضوء الجدار وفيه نظر واما الذي يترقرق
على الاجسام ويستر لونها فكانه شيء يفيض منها يسمى لمعانا فان كان ذاتيا
يسمى شعاعا كالشمس والا اي وان لم يكن ذاتيا بل يكون مستفادا من الغير
يسمى بريقا كالمرآة اذا وضعت في مقابلة الشمس فالشعاع مقول بالاشتراك
اللفظي على اللمعان الذاتي وعلى الضوء الذاتي الضعيف قال الظلمة عدم النور آه
اقول الظلمة عدم النور عما من شانه ان يكون منيرا فيكون التقابل
بين النور والظلمة تقابل العدم والملكة وقيل الظلمة كيفية وجودية مانعة
عن الابصار فيكون التقابل بينهما تقابل الضدين ومنع التفسير الثاني
للظلمة بانه لو كان الظلمة كما ذكرتم كيفية مانعة عن الابصار لوجب
ان لا يرى اي لا يبصر في الظلمة نار اتوقد بقربه ولا يرى ما حولها بل يكون اللازم
والتالي باطل فلا يكون الظلمة مانعة عن الابصار ولكن لا ان يقول الظلمة كيفية
تمنع الابصار اذا كانت محيطة بالمرئي وما ذكرتم محيطة بالرائي دون المرئي
فلا يتجه النقض قال الرابع في تحقيق المسموعات آه اقول البحث
الرابع في تحقيق المسموعات وهي الحروف والاصوات اما الحروف
فهي كيفيات تعرض للاصوات يتميز بعضها عن بعض مثلها في الثقل والحدة
تميزا في المسموع واصوات بالقيد الاخير الذي لم يوجد المضعف طول الصوت
وقصره وكونه طيبا وغير طيب فان ذلك التميز ليس في المسموع وهذا ظاهر

واللفظ في

يجب ان يراد لفظة مثلا بعد قول بعضهم كما ذكرنا من ان الحرف الواحد يمكن
ان يتلفظ به مرتين بحيث يتميز متى في عرض مرتين في الحلق والثقل والحروف
تنقسم الى قسم مصوت وهو الذي يسمع في حروف المد واللين وهي ثلثة والى
قسم صامت وهو ما عدا حروف المد واللين واما الصوت فيغني عن التعريف
والمشهور ان السبب الاكثري للصوت تموج الهواء وهو حالة شبيهة بتموج
الماء اعني الامر الحاصل بالتداول بصدم بعد صدم وسكون بعد سكون و
هذا التموج ايضا انما يحدث بسبب قرع عنيف وهو الامساس العنيف
او قلع عنيف وهو التفريق العنيف والدليل على ان القرع والقلع علة للتموج الموجب
للصوت الدوران فانه يحدث التموج بحدوثهما وينعدم بعدمهما وكذا الكلام
في التموج والصوت ولما كان الدوران دليلا ضعيفا لا يقتضي الا غلبة الظن
بعلية المدار للدائر ولو سلم انه يفيد العلم فانما يفيد ان لو وجد الدائر في جميع
صور المدار وينتفي في جميع صور عدمه وههنا لم يكن كذلك فانه لو تموج الهواء لوجد
التموج بدون الصوت قال المص المشهور ان السبب الاكثري للصوت هو التموج
فلم يقل السبب للصوت هو التموج والمشهور ان الاحساس بالصوت
يتوقف على وصول الهواء الحامل الى الصماخ والدليل عليه من وجوه الاول
ان الهواء الحامل للصوت يميل من جانب الى آخر بسبب هبوب الريح فلو لم
يكن الاحساس بالصوت متوقفا على وصول الهواء الى الصماخ لما تشوش سماع

سماع الصوت والتالي باطل بالتجربة فالمقدم مثله ب ان الاحساس
بالصوت يتخلف عن مشاهدة سببه كما نرى تخلف الصوت في ضرب الفاس
على الخشبة فلو لم يتوقف الاحساس بالصوت على وصول الهواء الى الصماخ
لما تاخر سماع الصوت عن ضرب الفاس فالتالي باطل فكذا المقدم ج
انه لو وضع طرف انبوبة على صماخ انسان وتكلم فيه لم يسمع غيره ذلك
الانسان فلو لم يتوقف الاحساس على الوصول لسمع الصوت من لا
يصل الى صماخه ايضا وليس كذلك والمشهور ان الصوت محسوس
في الخارج موجود فيه والا لما علمت جهته لامتناع ادراك جهة ما لا وجود له
في الخارج واما الصداء فهو صوت يحصل من انصراف هواء متموج على
هيئته وشكله ويكون الانصراف على جبل او جدار املس بسبب مقاومتها
للهواء المتموج الموجبة لرجوع ذلك التموج على هيئته قال الحاسة الاولى
البحث الخامس في تحقيق الطعوم الجسم الذي هو محل للطعم اما ان يكون كثيفا او لطيفا
او معتدلا بين الكثافة واللطافة وعلى كل واحد من التقادير الثلثة فالفاعل
فيه اما الحرارة او البرودة او كيفية معتدلة بينهما فالحار يفعل في الجسم الكثيف حرافة
وفي الجسم اللطيف حرافة وفي الجسم المعتدل بين الكثافة واللطافة ملوحة والبارد
يفعل في الجسم الكثيف عفوصة وفي الجسم اللطيف حموضة وفي الجسم المعتدل قبضا
والكيفية المعتدلة بين الحار والبارد تفعل في الجسم الكثيف حلاوة وفي الجسم

اللطيف دسومة وفي الجسم المعتدل تفاهة هكذا ذكر الشيخ في الكتاب
الثاني من كتاب القانون من غير دليل يوجب غلبة الظن بما ذكره فضلا
عن العلم والعجب انه جعل الفاعل للحموضة فيها البرودة وفي كليات القانون
في بحث الاخلاط جعل الفاعل للحموضة الحرارة وبينهما تناقض ظاهر ولم
يتنبه له احد فان قلت التفاهة عبارة عن عدم الطعم فلا يجوز عدها من
الطعوم قلت التفه قد يطلق على ما ذكرتم اعني ما لا طعم له وقد يطلق على ما له
طعم ولكن لا يحس بطعمه كالنحاس فانه لشدة تكاثفه لا ينحل منه شيء في
رطوبة اللسان التي هي واسطة في الاحساس بالمذوقات حتى يحس بطعمه
ويسمى تفاهة غير بسيطة والمعدود من جنس الطعوم هو هذا دون الاول
وقد يجتمع في الجسم الواحد طعمان كما في المرارة والقبض في الحضض و
يسمى البشاعة وكما في اجتماع المرارة والملوحة في السبخة ويسمى الزعوقة
قال السادس في المشمومات آه اقول البحث السادس في المشمومات
وهي الروائح تنقسم الى الروائح الموافقة للمزاج وتسمى بالطيبة كرائحة المسك
وما يشبهه والروائح المخالفة للمزاج وتسمى روائح منتنة كالروائح الكريهة
التي لا حاجة الى التمثيل بها وقد يقال رائحة حلوة ورائحة حامضة باعتبار
ما يقارنها من الطعوم وليس لانواع الروائح اسماء خاصة الا من جهة
المذكورة والسبب للاحساس بالروائح وصول الهواء المتكيف بتلك الروائح الى الخيشوم

وقيل بسبب الاحساس وصول الهواء المتخلط بجزء ينحلل عن ذي الرائحة وسوط
لما يجيء في البحث السادس من فصل الكلام من الباب الثالث قال واما القسم
الثالث آه اقول واما القسم الثالث من اقسام الكيف اعني الكيفيات النفسانية فهي
الكيفيات المختصة بذوات الانفس والمصنف قد ذكر بعض انواعها ومنه الحياة
والصحة والمرض والادراك وكيفيات يتوقف عليها الافعال الاختيارية كالقدرة
والارادة فما كانت من هذه الكيفيات راسخة سميت ملكة وما ليس براسخة
سميت حالا لانه كانها في الابتداء لا تكون حالا واذا استحكمت صارت ملكة وهو كيفية
نوع بيان هذه الكيفيات في مباحث قال الاول الحياة آه اقول البحث الاول
في الحياة الحياة قوة تتبع الاعتدال النوعي وتفيض منها سائر القوى الحيوانية
والمراد بالاعتدال النوعي الاعتدال الذي يليق بنوع الحيوان وقال بعضهم
هي قوة الحس وقال آخر هي قوة التغذية واستدل الحكيم ابو علي في كتابه
بالقانون على ان قوة الحياة مغايرة لقوة الحس وقوة التغذية بان العضو
المفلوج حي والا لوجب ان يعرض له ان يعفن ويتفسخ ومع ذلك ليس
بحساس فعلم ان قوة الحياة مغايرة لقوة الحس وبان العضو الذابل حي كما ذكرنا
وليس بمتغذ والا لم يكن ذابلا والنبات متغذ وليس بحي فعلم ان قوة الحياة
مغايرة لقوة التغذية وفيه نظر لجواز ان الاغتذاء لا ينافي الذبول كما في المشايخ
ومنع استدلال الشيخ بان عدم الفعل لا يستلزم عدم القوة لجواز ان يمنع العائق فافهم

عن الفعل عايق فمع هذا يجوز ان يكون قوة الحس والتغذية باقية في العضو
المفلوج والعضو الذابل مع عدم صدور فعل الاحساس والتغذي عنهما
وح لا يلزم مما ذكرتم التنافي بين قوة الحيوة وبينها لا يقال القوة عبارة
عما يؤثر بالفعل وح يكون العضو المفلوج والعضو الذابل فاقدا القوة
الحس والتغذية اذ لا يصدر عنهما الاحساس والتغذي بالفعل لانا نقول
لا نم ان القوة عبارة عما ذكرتم بل عما من شانه التاثير بالفعل ولو سلم ان
المراد بالقوة ما يؤثر بالفعل لزم ان لا يطلق لفظ القوة على ما من شانه ان
يؤثر ولم يكن مؤثرا بالفعل ولا يلزم من ذلك عدم ذلك الشئ وانتفاؤه ومنع
استدلال الشيخ بان القوة الغاذية للنبات مخالفة بالذات لقوة الغاذية
للحيوان والامور المختلفة بالذات لا يجب ان يكون مشتركة في الاحكام وقد
شرط الحكماء والمعتزلة الحيوة بالبنية الصالحة وقالوا البنية الصالحة شرط
لوجود الحيوة والمراد بالبنية الصالحة عند الحكماء الجسم المركب من العناصر الاربعة
وعند المتكلمين مجموع جواهر فردة لا يمكن ان يكون الحيوان اقل منها ومنع
قول الحكماء والمعتزلة بان الحيوة لو كانت وجودية كانت مشروطا بالبنية الصالحة
قائمة بمجموع الاجزاء وهو باطل لان الحيوة ان قامت بمجموع الاجزاء فان اتحدت الحيوة
اي يكون حيوة واحدة قائمة بمجموع الاجزاء كان العرض الواحد قائما في محال كثيرة
وهو ممتنع وان تعددت الحيوة اي تقوم بكل جزء حيوة على حدة كان قيام الحيوة

٥٢

بكل جزء مشروطا بقيام الحيوة بجزء آخر والا لم يكن الحيوة مشروطا بالبنية
الصالحة واذا كان مشروطا يلزم الدور وانه مح وللخصم فيه نظر لانه ان
اراد بالمجموع كل واحد فالحصر ممنوع لجواز قيامها في المجموع من حيث هو مجموع
وان اراد بالمجموع المجموع من حيث هو مجموع فلا يلزم من قيام الحيوة به لوحدة
قيام العرض الواحد بالمحال الكثيرة والموت عبارة عن عدم الحيوة عما من
شانه الحيوة فيكون التقابل بين الحيوة والموت تقابل العدم والملكة
وقيل الموت كيفية وجودية تضاد الحيوة لقوله تع خلق الموت فالموت
مخلوق والعدم لا يخلق فالموت ليس بعدم واذا لم يكن عدما يكون كيفية
وجودية ومنع استدلالهم بان المعنى بالخلق ههنا التقدير لا الايجاد
فلا يلزم ما ذكرتم قال الكلام في الادراكات آه اقول البحث الكلي في الادراكات
والادراكات اما ان يكون ظاهرة كالاحساس بالحواس الخمس الظاهرة
واما ان يكون باطنة كادراكات النفس والقوى الباطنة والادراكات تنقسم
الى تصورات وتصديقات وقد مر تحقيق معناهما في صدر الكتاب والتصديق
اما ان يكون جازما او لا يكون جازما والاول اي التصديق الجازم اما ان
يكون الحكم بالنسبة بين طرفيه لموجب اي دليل او لا يكون لموجب والثاني
اي التصديق الجازم الذي لا يكون لموجب هو التقليد والاول اي التصديق
الجازم الذي يكون لموجب اما ان يقبل متعلقه وهو الذي تعلق التصديق

اليه نسبة في الخارج النقيض بوجه وهو الاعتقاد او لا يقبل متعلقه النقيض
بوجه وهو العلم واليقين والتصديق الغير الجازم ان كان متساوي الطرفين
فهو شك وان لم يكن متساوي الطرفين فالراجح ظن والمرجوح وهم واكثر
هذه التعريفات والتقسيمات مخالف للمشهور قال والتصور هو وجود
صورة المعلوم الى آخره اقول ذهب الحكماء الى ان التصور اي العلم هو وجود صورة
المعلوم في العالم الا في العقل وهو المسمى بالوجود الذهني والدليل الذي
يدل على وجود هذه الصورة التي هي صورة المعلوم في العقل هو انا نتصور المعدوم
الخارجي كشريك الباري وجبل من ياقوت ونميزه عن غيره ونحكم عليه بالاحكام
الثبوتية وذلك التمييز لا يتحقق الا مع ثبوت المعدوم الخارجي لان المحكوم عليه
بالصفة الثبوتية يجب ان يكون ثابتا وليس ذلك الثبوت في الخارج لكونه
معدوما في الخارج فهو في الذهن وهو المطلوب اعترض على هذا الدليل
بانه لو صح ما ذكرتم لوجب كون الذهن حارا وباردا معا مستقيما ومستديرا
معا عند تصور الحرارة والبرودة والاستقامة والاستدارة لوجود صورة
هذه الاشياء في الذهن عند تصورها والتالي باطل والا يلزم اتصاف الشيء
بالاشياء المتقابلة وفيه نظر لانا لا نم التقابل بين صورة الحرارة وصورة
البرودة الذهنيتين وكذا بين صورة الاستقامة وصورة الاستدارة بل
التضاد بين ماهيتهما في الخارج وان سلم فلا نم ان الذهن يتصف بالحرارة

والبرودة

والبرودة والاستقامة والاستدارة حتى يكون متصفا بها بل القابل لها الموصوف
بالجسمانية قال والحق الى آخره اقول والحق عند المص ان الحكماء ان ارادوا بالصورة
الموجودة في الذهن ما يشبه الشيء المتخيل في المرآة لكن تشبيهها بالصورة في المرآة
الا انها لا يكون حالة في المدرك ولا يكون متصفة بصفات الموجود الخارجي فيحتمل
ان يكون حقا وان ارادوا انها صورة مشاركة للموجود الخارجي في تمام الماهية
فبطل بوجهين الاول ان الصورة الموجودة في الذهن عرض حلولها في محل تقوم
به وهو الذهن والمتصور اي الموجود قد يكون جوهرا فلا تكون الصورة
الذهنية مساوية له في تمام الماهية الثاني ان الشيء قد يتصور نفسه كما نقول
ان النفس الناطقة تدرك ذاتها فلو كان صورة المعلوم الحاصلة في العالم
مساوية للمعلوم في تمام الماهية يلزم حصول مثل العالم في نفسه ولو حصل
مثله في العالم لزم منه اجتماع المثلين وانه باطل لان الفرق بين العاقل والمعقول لا بد
لان العاقل هو الذي حضر عنده ماهية مجردة هي صورة المعقول والعاقل لماهية
النفس اعم من الذي حضر عنده ماهيته حقيقة لذاته او حضر عنده ماهية هي
غير ذاته واذا كان كذلك فلا يلزم اجتماع المثلين فيما اذا عقل الشيء ذاته لعدم
التغاير اذ العاقل والمعقول واحد لانا نقول حصول الشيء عند نفسه بديهة
واذا كان كذلك فلا بد من اجتماع المثلين او القول بكون صورة المعلوم ليست
مساوية له في تمام الماهية وقبل العلم تعلق خاص بين العالم والمعلوم و

ح بتعدد العلم بتعدد المعلومات لوجوه تغاير النسبة عند تغاير المنتسبين وبعا التغير
لكل يتعقل الشيء نفسه فان تعقل الشيء نفسه غير معقول لعدم التغاير وقيل فانه
العلم صفة وجه به توجب العالمية والعالمية حالة لتلك الصفة لها تعلق
بالمعلوم فعلى هذا لا يتعدد العلم بتعدد المعلومات اذ لا يلزم من تغاير تعلق
الصفة بالمعلومات تغاير في ذات تلك الصفة لجواز ان يكون بين شيء واحد
وبين الاشياء الكثيرة تعلقات كثيرة قال وفرعان على القول بالصورة الاول
اقول ها هنا مسئلتان فرعان على القول بالصورة الموجودة في العاقل
الفرع الاول ان الصورة العقلية اي الموجودة في العقل تفارق الصورة
الخارجية الى آخره والمراد ان الصورة الخارجية محسوسة في الخارج والعقلية
ليست بمحسوسة وتفارقها ايضا في ان الصورة الخارجية متمانعة لان المادة
اذا حلت فيها صورة امتنع ان تحل فيها اخرى مثلها بخلاف الصورة العقلية فانه
يجوز ان تحل في القوة العاقلة صور كثيرة معا وتفارقها ايضا في ان الصورة
الخارجية تمتنع ان تحل في مادة تامة اصغر مقدارا منها بخلاف الصورة العقلية
فان الصورة الصغيرة والصورة العظيمة يجوز حلولهما في العاقلة وتفارقها
ايضا في ان الصورة الخارجية متوقفة على زوال الحصول صورة اقوى منها
كما في الكون والفساد من زوال الصورة وحدوث اخرى بخلاف الصورة العقلية
الفرع الثاني ان الصورة العقلية كلية بخلاف الصورة الخارجية فان كل موجود

في الخارج متشخص لا على معنى ان الصورة الموجودة في العقل كلية في نفسها
فان الصورة الموجودة في العقل صورة جزئية في نفوس جزئية متمنع تصور
الاشتراك فيها بل هي كلية اما لان المعلوم بتلك الصورة امر كلي او لان نسبة
تلك الصورة الى كل واحد من افراده ذلك النوع المتصور بتلك الصورة
سواء مثل اذا ادركنا الانسان الكلي فالصورة الحاصلة منه في ذهننا
نسبتها الى زيد وعمرو سواء لا باعتبار مشخصات كل فرد فانها بعد الحذف
تكون مساوية لما حصل في ذهننا من الانسان الكلي وفي قوله لان المعلوم
بتلك الصورة ان كان امرا موجودا في العقل فلا يكون كليا لما ذكرتم بعينه وان
كان امرا موجودا في الخارج فاولى بان لا يكون كليا وتعدد كليته بطل الوقوع
قال العلم اجمالي او تفصيلي اقول والعلم اما اجمالي يتعلق ذلك العلم بامور متعددة
باعتبار شامل لها هو مبدأ تفاصيل تلك الامور لكن لا يتخصص فيه تفاصيل
تلك الامور كما في العلم بجواب المسئلة فانه يحصل عند حالة بسيطة هي مبدأ تفاصيل تلك الاجوبة
التي كانت متصورة على التفصيل واما علم تفصيلي يتعلق باعتبار كل
واحد من تلك الامور كمن يعلم ماهية مركبة مفصلة الاجزاء في العقل متميزا
بعضها عن بعض وايضا العلم اما فعلي وهو مثل ان تصورت فعلا ففعلته
واما علم انفعالي كما اذا شاهدت شيئا فتعقلته قال مراتب التعقل اربع
اربع مراتب اقول صنف المصنف كما هو مذهب جماعة الادراك مراتب

فيعتبر تلك الصورة سببا لوجود المعلوم
فانها سبب لحصول صورة المعلوم للعالم

اذا عرفت فنقول للنفس في الادراكات اربع مراتب المرتبة الاولى استعدادها
للتعقل وهو عند كون ادراكاتها بالقوة كما يكون للنفس الاطفال و
يسمى عقلها هيولانيا المرتبة الثانية ان يحصل للنفس البديهيات
بواسطة استعمال الحواس في الجزئيات والتنبه لما بينها من المشاركات والمباينات
وتتهيأ بها لاكتساب النظريات ويسمى العقل بالملكة التي هي مناط
التكليف والدليل الدال على كونه مناطا للتكليف قد بيناه في الالهيات
المرتبة الثالثة ان يحصل للنفس النظريات بحيث تتمكن من استحضارها متى
تشاء من غير تجشم كسب جديد ويسمى عقلها بالفعل المرتبة الرابعة
ان تستحضر النفس النظريات وتلتفت اليها بحيث لا تغفل عنها
ويسمى العقل المستفاد البحث الثالث في القدرة اقول البحث
الثالث في القدرة والارادة القدرة صفة تؤثر على وفق الارادة
والارادة ميل يعقب اعتقاد النفع والمراد كما ان الكراهة نفرة
ميل يعقب اعتقاد الضرر والمكروه وقيل القدرة هي مبدأ الافعال
المختلفة فالقوة الحيوانية قدرة وفاقا على التفسيرين لكونها مؤثرة
وفق الارادة وهو ظاهر وكونها مبدأ للافعال المختلفة التي هي التغذية
والتنمية وتوليد المثل والحس والحركة والقوى الفلكية قدرة عند
من يجعل القوى الفلكية شاعرة ومريدة على التفسير الاول للقدرة

كالفلا

كالفلاسفة فانهم ذهبوا الى ان الافلاك تتحرك بالارادة لنيل التشبه
بالعقول دون التفسير الثاني لكون صدور ما يصدر منها على نهج واحد والقوى
النباتية قدرة على التفسير الثاني لانها مبدأ الافعال المختلفة كالتغذية والتنمية
وتوليد المثل لا على التفسير الاول لكونها غير ذي ارادة والقوى العنصرية
خارجة عن القدرة بالتفسيرين لكونها غير ذات ارادة وكون صدور
ما يصدر عنها على نهج واحد والقدرة غير المزاج لان المزاج من جنس
الحرارة والبرودة اي هي من الكيفيات الملموسة وتأثير المزاج يكون من
جنس تأثيرهما وهو احداث تلك الكيفية في قابلها والقدرة ليست كذلك
اي ليست من الكيفيات الملموسة وليس تأثيرها من جنس تأثير الحرارة والبرودة
لان تأثيرها في الفعل الارادي او الافعال المختلفة على اختلاف التفسيرين قال
القوة مبدأ للفعل اقول القوة مبدأ للفعل سواء كان ذلك الفعل مختلفا
كالقوة الحيوانية او على نهج واحد كالقوى العنصرية وهو المراد بقوله مطلقا
وقد يقال القوة لامكان الشيء مجازا اذا كان المراد بالقوة القوة القريبة
للفعل وبالامكان الامكان الاستعدادي لان القوة موضوعة
لامكان الشيء مع عدم حصوله بالفعل والامكان جزء من مفهوم لفظ القوة فيكون
اطلاق لفظ القوة عليه اطلاقا تضمنيا فيكون مجازا لكن لو اريد به الامكان
الاستعدادي لكان بينهما تلازم قال والخلق ملكة تصدر بها عن النفس افعال

الامكان الاستعدادي هو عند حصول الاسباب والشرائط وارتفاع الموانع

بسهولة من غير سبق روية وفكر كمن ملك الكتابة فانه يصدر عنه كتب الحروف
من غير سبق روية والفرق بين الخلق و القدرة ان نسبة القدرة
الى الضدين على السواء على معنى ان القدرة المقتضية متى تعلقت مع
انضم اليها الارادة الى احد الضدين حصل ذلك الضد ومتى انضم اليها الارادة
الى الضد الاخر حصل الضد الاخر بخلاف الخلق فان الخلق لا يكون كذلك
وسوطو ومن منع مساواة نسبة الفعل والترك الى القدرة اراد بها القدرة
المستجمعة للشرائط اى العلة التامة لان القدرة ليست علة تامة للضدين
والا يلزم اجتماع الضدين وانه محال ولاجل ان المراد بالقدرة العلة التامة نعم
المانع لصلوح القدرة للضدين ان القدرة مع الفعل بالزمان لانها لو تقدمت
على الفعل بالزمان لزم تخلف المعلول عن العلة التامة وانه محال والمحبة ترادف
الارادة فالمراد بالمحبة الله تعالى للعباد ارادة كرامتهم والمراد بمحبة العباد
العباد لله تعالى ارادة طاعته والرضا من العباد ترك الاعتراض ومن
الله ارادة اكرام المؤمنين ومثوبتهم على التابيد والعزم نوع من الارادة
اذ الارادة قد تكون من غير سبق تردد وقد تكون مع سبقه فالعزم جزم
الارادة في الشيء الذي يريد او يريد ان يفعله الرابع اللذة
البحث الرابع في اللذة والالم تصور الالم واللذة بديهي لان كل حاسي
يدرك كلا منهما بداهة ويدرك التميز بين كل منهما وبين ما عداهما كذلك وما

هذا المقام

هذا شانه يكون بديهيا وفيه نظر لانه ان كان المراد بقوله ان كل حاسي
يدرك كلا منهما بديهة هو ان كل حاسي يدرك بالبداهة ماهيتهما فمم وان
كان المراد هو ان كل حاسي يدرك حصولهما لذاته بديهة فمم ولكن لا يلزم من
ذلك بداهة تصورهما واما قولهم في تفسيرهما ان اللذة هي ادراك الملائم
من حيث انه ملائم وان الالم هو ادراك المنافي من حيث انه مناف ففيه نظر
لانهم ان ارادوا بهذا التفسير جعل اسم اللذة والالم اسما لما ذكروا اصطلاحا
فلا مناقشة فيه وان ارادوا ان ما ذكروه حد لهما ففيه مناقشة لانا نجد
عند الاكل والشرب والوقاع حالة مخصوصة ونعلم انا ندرك صفة الاشياء
الملائمة ولا نعلم ان تلك الحالة هي نفس الادراك او غير ادراك الملائم
وسعه هو المغايرة بين تلك الحالة وبين ادراك الملائم فلا نعلم ان اللذة عبارة
عن مجموعهما او احدهما وكذا الكلام في الالم واذا كان كذلك لم يحصل العلم
بكون ما ذكروه حدا لهما والعجب ان الامام زعم ان تصورهما بديهي والتميز
بين كل واحد منهما وبين ما عداهما ايضا بديهي ثم ناقش في هذا المقام
ونقول انا لا نعلم ان اللذة هل هي نفس الادراك او غيره واذا عرفت هذا
فنقول انا نرد على ما اورده المصنف في تفسير اللذة قولنا من حيث هو
ملائم وفي تفسير الالم قولنا من حيث هو مناف لان اللذة ليست عبارة عن
ادراك ذات الملائم بل عن ادراكه من حيث هي ملائمة كما ان اللذة ادراك الطيب

الملايم

عبارة عن ادراك ذات الحلو بل هو ادراكها من حيث هي حلوة ولذلك يقال فيها
بعض المرضى وان كان يدرك ذات الحلو ويذوقه وكذلك الالم ليست عبارة عن
ادراك ذات المنافي بل هو ادراكها من حيث هي منافية كما ان الم اللذات ليس عبارة
عن ادراك ذات الملائم بل هو ادراكها من حيث هي حق ولذلك يشتهيه بعض
المرضى وما قيل من ان اللذة هي دفع الالم والعود الى الحالة الطبيعية خطأ لان
اللذة لو كانت عبارة عن ذلك لوجب ان لا يحصل اللذة الا بعد الالم والتالي
باطل لان الانسان قد يلتذ بالنظر الى الوجه الحسن وبالوقوف على مسئلة علمية
وبالعثور على مال فجاة مع عدم خطور هذه الامور بباله قبل حصولها او
التألم بفقدها قال الحادي ن في الصحة آه اقول البحث الحادي ن في الصحة
والمرض الصحة هي حال او ملكة تصدر بسبب تلك الحال او الملكة الافعال
الحيوانية عن موضوعها وهو الاعضاء سليمة آه اي ولعلكم فقدم تعريفها
واما باقي الفنون فعليها الحارث كثيرة لا يليق ايرادها فيما نحن فيه من ارادها
فليطالع شرح القانون للاستاذ العلامة قطب الملة والدين الشيرازي دام
ظله واما المرض فبخلاف ما ذكر في تعريف الصحة اي عدم تلك الحال والملكة فيعلم
هذا التفسير للمرض انه لا واسطة بينه وبين الصحة واما باقي الكيفيات النفسانية
كالفرح والحزن والحقد وامثال ذلك كالغضب والخوف والجوع فغنية عن
البيان لان كل احد يدرك ذلك ويدرك التميز بينه وبين غيره

كذلك وما هذا شانه يكون ضروريا غير محتاج للبيان وفيه ما فيه والثاني ان اللذة
والالم بديهيا التصور قال واما القسم الثالث آه اقول واما
القسم الثالث من اقسام الكيف فهو الكيفيات المختصة بالكميات والكيفيات
المختصة بالكميات اما ان يكون عارضة وحدها للكميات من غير ان تتركب
مع غيرها وح اما ان يكون عارضة للمتصلات اي الكميات المتصلة كالاستقامة
والاستدارة والانحناء والتشكل فانها من خواص المقادير وهو ظ واما
ان يكون عارضة للمنفصلات اي الكميات المنفصلة كالزوجية والاولية و
التركيب فانها من خواص الاعداد اما الزوجية فظ واما الاولية والتركيب
فلان الاولية عبارة عن كون العدد بحيث لا يعده الا الواحد كالثلثة والتركيب
عبارة عن كون العدد بحيث يعده غير الواحد كالاربعة فانها يعدها الاثنان
وهو غير الواحد واما ان يكون الكيفيات المختصة بالكميات مركبة من تلك
الكيفيات العارضة ومن غيرها كالخلقة العارضة للجسم المركبة من الشكل وهو
من الكيفيات المذكورة ومن اللون وهو من الكيفيات المحسوسة قال
واما القسم الرابع آه اقول واما القسم الرابع وهو الكيفيات الاستعدادية
فتلك الكيفيات ان كانت استعدادا نحو اللاقبول كالصلابة تسمى تلك
الكيفية قوة وان كانت استعدادا نحو القبول كاللين تسمى تلك الكيفية ضعفا
ولا قوة قال الفصل الرابع في الاعراض آه اقول الفصل الرابع في الاعراض

النسبة وهي ما عدا الكم والكيف من الاعراض وفي هذا الفصل مباحث
البحث الاول في علّيتها اي في وجودها انكر علية هذه الاعراض جمهور
المتكلمين الا الاين فانهم قالوا بوجوده ثم قالوا في بيان ان هذه الاعراض
ليست من الامور الموجودة في الخارج لانها لو وجدت هذه الاعراض في الخارج
لكانت حاصلة في محالها ضرورة ولو كانت حاصلة في محالها لوجد حصولها في
محالها من الامور النسبية فيكون لحصولها في محالها حصول آخر وننقل الكلام الى
حصول ذلك الحصول في المحال ويتسلسل وفيه نظر لجواز ان يكون حصول
الحصول نفس الحصول فلا يلزم ما ذكروا وايضا منقوض بالاين احتج الحكماء
على ان النسب من الامور الموجودة بان الاعراض النسبية قد تكون محققة
في الخارج لكون السماء فوق الارض مثلا فان هذه الفوقية حاصلة في نفس
الامر ولا فرض ولا اعتبار متحقق هاهنا واذا كانت متحققة في الخارج
فهذه الاعراض من الخارجيات دون الاعتبارات العقلية وليست اعداما لانها
تحصل للشيء بعد ما لم يكن حاصلا له لان الشيء قد لا يكون فوقا فيصير فوقا والحاصل
بعد العدم لا يكون عدما صرفا وليست ذات الجسم ايضا لان الجسم لا يقاس بنفسه
الى غيره اي ليس ذاته مما يعقل بالقياس الى الغير وهذه الاعراض معقولة بالقياس
الى الغير فهذه الاعراض امور وجودية زائدة على ذات الجسم وهو المطلوب فان قلت
لما ثبت ان هذه امور محققة في الخارج واي حاجة الى الاستدلال على انها ليست

اعداما قلت لا يلزم من كون الشيء امرا محققا في الخارج ان لا يكون عدما
وانما يلزم ذلك لو كانت محققة بالذات لا بالعرض فان اعدام الملكات
امور محققة في الخارج بالعرض مع كونها اعداما كما نص عليه الشيخ فانه قال
في الفصل الثالث من المقالة الاولى من طبيعيات الشفاء في عدم الملكة
بهذه العبارة ولهذا العدم عدم بالعرض كما انه وجود بالعرض وفيه نقض
احتجاج الحكماء بالفناء والمضي وتقريره ان يقال لو صح ما ذكرتم من الحجة
على كون النسب امرا وجوديا موجودا في الخارج يلزم ان يكون المضي والفناء
عرضين موجودين في الخارج والتالي باطل والمقدم مثله اما بيان الشرطية فلانه
يقال انا نحكم في اليوم الحاضر على الامس بانه ماض وفان والمضي والفناء
ليسا من الاعتبارات العقلية لان الامس ماض وفان في نفسه سواء وجد الفرض
والاعتبار او لم يوجد وليسا من الاعدام لانهما حصلا بعد العدم والحاصل بعد
العدم لا يكون عدما وفيه نظر فان المضي والفناء عبارتان عن العدم بعد الوجود
لا عن الوجود بعد العدم حتى يتم ما ذكرتم وليسا عبارتين عن نفس ذلك
اليوم لانهما لو كانا نفس ذلك اليوم لتحققا حيث تحقق ذلك اليوم ولكن ذلك
اليوم كان ذلك اليوم حين كان حاضرا ولم يكن ماضيا ولا فانيا فهما اذن
امران وجوديان زائدان على ذلك اليوم واما بطلان التالي فلانهما لو كانا
موجودين في الخارج يلزم قيام الصفة الوجودية بالمعدوم لكونهما صفتين

لا بمعنى العدم وانه باطل قال الكاتبي والاين أقول البحث الكافي في الاين
يتبع المتكلمين في الاين بالكون وقالوا ان الكون جنس لانواع اربعة اعني الحركة
والسكون والاجتماع والافتراق اما السكون فعبارة عن حصول الجوهر
في آنين فصاعدا في مكان واحد واما الحركة فعبارة عن حصول آنين فصاعدا
في مكانين اي كل آن يكون في مكان وهي قريبة من قولهم الحركة هي حصول
الجوهر في حيز بعد أن كان في حيز آخر عقيبه من غير تخلل زمان والتقابل بينهما
تقابل التضاد واما من جعل السكون عبارة عن عدم الحركة عما من شأنه
الحركة فبينهما تقابل العدم والملكة واعلم انهم اختلفوا في جواز خلو الجسم
عن الحركة والسكون ومن منع ينبغي على تفسير السكون لانه ان فسر بما ذكر لجاز
ذلك لان الجسم في اول زمان حدوثه لا يكون ساكنا لكونه غير حاصل في مكان
في آنين وغير متحرك لانه لم يحصل في ذلك الحيز بعد أن كان في حيز آخر ولما
اذا فسرنا السكون بحصول الجسم في مكانه لكان الجسم في اول زمان الحدوث
ساكنا ولكان السكون بمعنى الكيف لا نهاية منه قال الحكماء الحركة كمال اول
لما هو بالقوة أقول وقال الحكماء الحركة كمال اول للشيء الذي هو بالقوة
من حيث كون ذلك الشيء بالقوة وبيان هذا التعريف ان الحركة امر ممكن الحصول
للجسم والا لامتنع حركته فيكون حصول الحركة للجسم كمالا له اذ المعني بالكمال
هو فعلم بان الحركة كمال وتفارق هذا الكمال اعني الحركة غيره من الكمالات

من حيث ان حصوله مبدأ الكمال ليست الا التأدي الى الغير والسلوك اليه كما في
سائر الكمالات فانها ليست عبارة عن التأدي الى الغير فيكون ذلك الغير متوجها
اليه ويمكن التوجه ليتأدى التأدي اليه فيكون حصول ذلك الغير للجسم كمالا لا
ثانيا له لكونه متأخرا عن الحركة فعلم ان الحركة كمال اول وذلك التوجه ما دام باقيا
كذلك يبقى شيء منه بالقوة وهو الكمال ان التوجه وصول لا توجه فعلم ان الحركة كمال اول
للشيء الذي بالقوة اعني الجسم المتحرك والحركة ليست كمالا له من كل وجه لانها ليست
كمالا له في جسميته بل هي كمال اول لما هو بالقوة من حيث هو بالقوة وحاصل
هذا التعريف قريب مما قاله قدماء الحكماء وهو ان الحركة خروج عن القوة
الى الفعل على سبيل التدريج فان الحاصل ان الحركة هو كمال اول للجسم المتحرك من
حيث كونه متحركا وانما لم يفسر بعض القدماء للتلازم بينهما وقبحه في اللفظ قال
وذلك قد يكون في الكم اما أقول وذلك الخروج اعني الحركة قد يكون في الكم كالتخلخل
وهو ازدياد مقدار الجسم من غير ضم شيء اليه من خارج كانتقال الماء من الجمود
الى الذوبان والتكاثف وهو انتقاص مقدار الجسم من غير تفصل عنه كانتقال
الماء من الذوبان الى الجمد وكالنمو وهو ازدياد يكون الجسم بسبب ضم جسم
آخر اليه على وجه يكون مداخلا في الاصل منافيا اجزائه في جميع الاقطار
على نسبة طبيعية ليكون في سن الحداثة وكالذبول وهو انتقاص يكون
للجسم النامي في جميع الاقطار بسبب انفصال جسم رطب غريزي عنه بالتحليل كما
للمشايخ

وانما زدنا هذه القيود المذكورة في تعريفهما لان التخلخل ليس بمجرد ازدياد الجسم
بسبب ضم جسم آخر اليه وكذا الذبول ليس بمجرد انتقاص الجسم بسبب فصل جسم عنه
كما في ذلك المص والالتصاق بانضمام الماء او وصل الماء الى الفعل او نحوه او اراقة بعض
الماء او قطع بعض الخشب ذبولا وليس كذلك فان السمن بعد بشرط الوقوف
والهزال في سن النمو ليس بنمو ولا ذبول بل هما [illegible] وقد يكون في الكيف
كما في اسوداد العنب وتسخن الماء وتسمى الحركة في الكيف استحالة وقد يكون في
الوضع كحركة الفلك في مكانه فانها تختلف بسبب اجزائه بعضها الى البعض و
الى الامور الخارجة عنها بالتبدل وتسمى حركة دورية وقد يكون في الاين كالحركة من
مكان الى مكان آخر وتسمى نقلة ولا تكون الحركة في الجوهر لان حصول الجوهر
يكون دفعة لانه اذا زالت الصورة الجوهرية عن نوع من الجسم انعدم ذلك النوع
وحصل صورة جوهرية اخرى ويسمى حصول الجوهر دفعة كونا وانعدامه دفعة
فسادا ولا تكون ايضا في سائر المقولات كالمتى والاضافة والملك وان يفعل
وان ينفعل لانها تابعة لغيرها فانه في وقوع الحركة [illegible] متى
للجسم بتوسط الحركة فلو وقع التغير في متى لكان لذلك التغير متى آخر واما الاضافة
فلانها طبيعة تابعة للغير لعدم استقلالها وان لم تقبل الاشتداد والانتقاص لم
تقع حركة فيها وان قبلتها يكون بتبعية متبوعها والا استقر بالاستقلال
وكذا الكلام في الثلاثة لانها من الاحوال النسبية فيكون حكمها في ذلك حكم

الاضافي

الاضافي وضعف هذا الكلام غير خاف عليك قال ولا بد لكل حركة من ستة امور آه
اقول ولا بد لكل حركة في ان تتحقق من ستة امور هي ما منه الحركة وهو المبدأ و
ما اليه الحركة وهو المنتهى وما فيه الحركة وهو الذي يقع فيه الحركة من المقولات كالكم
والكيف والوضع وما له الحركة اي ما لاجله وهو الحصول في المكان الذي الحركة
متوجهة اليه وما به الحركة وهو المحرك والزمان هكذا افتتح الكاتبي قول الكم
في الملخص وهذا التعبير غير صحيح لاخلاله بالمتحرك الذي لا بد للحركة منه وانما صح
فانما يصح ان كان ما لاجله الحركة هو الاينية المستقيمة لكنه ليس كذلك لانا نعترف
بان ما فيه الحركة اعم من ذلك فان قلت لعله اراد بما له الحركة هو المتحرك وفي تقديم
تكلف له [illegible] ما له الحركة على المتحرك يلزم الاخلال بما لاجله الحركة فلا يستقيم فان قلت
ما له الحركة هو بعينه ما اليه الحركة في الحركة الاينية قلت قد يكون ان يتحقق [illegible]
كما في الحركة الفلكية فان ما لاجله الحركة الفلكية وهو التشبه بالعقول غير ما اليه الحركة
وهو المنتهى المفروض قال وتشخص الحركة آه اقول وتتشخص الحركة بتحقق
لتوحد موضوعها الذي له قيام العرض الواحد بمحلين محال ولذلك لم يتوحد المحل
لهذا التعليل وبتوحد زمانها وبتوحد ما الحركة فيه اما وحدة الزمان فلان الزمان
لو لم يكن واحدا لم يكن الحركة واحدة [illegible] الموضوع الواحد قد يتحرك الى جهتين في زمانين
واما وحدة ما فيه الحركة فلان ما فيه الحركة لو لم يكن واحدا لم يكن الحركة متشخصة وكذا
اتحاد الموضوع والزمان لانه قد ينتقل الموضوع في الزمان الواحد من مكان الى آخر

ومع ذلك يتحقق في آن واحد واذا جاز ذلك لم يتشخص الحركة الا بتشخص ما فيه
وفيه نظر لان الاشتعال والنمو لكونهما حركتين لا يمكن ان يقعا في آن واحد بل
الصواب ان يقال في زمان واحد ولعل نسخة المص كانت كذلك الا ان
التغيير انما وقع من الناسخين ومتى اتحد ذلك اى الموضوع والزمان وما فيه الحركة
واتحد المبدا والمنتهى لانه لو تعدد لعدمها التعدد الزمان ضرورة والتعدد
بوحدة المحرك اى ولا يلزم من وحدة المحرك وحدة الحركة لان المحرك الواحد قد يفعل حركات
مختلفة ولا بتعدده اى ولا يلزم من تعدد المحرك تعدد الحركة لان محركا لو حرك
جسما وقبل انقطاع تحريكه يوجد محرك آخر كما لو قدرنا مقناطيسا يجذب الحديد
ثم فسدت طبيعته في آن وهناك مقناطيس آخر في ذلك الآن بحيث لا يكون
بين تعطيل الاول وابتداء الكل بالثاني فاصلة كانت الحركة واحدة مع تعدد
المحرك قال وتنوعها بتنوع آه اقول وتنوع الحركة اى اختلافها بالماهية
يكون بتنوع ما منه الحركة وما اليه الحركة كالهبوط والصعود فان مبدا الهبوط هو
المحيط ومنتهاه هو المركز ومبدا الصعود هو المركز ومنتهاه هو المحيط
والمركز والمحيط مختلفان بالنوع وقد يكون بتنوع ما فيه الحركة وان اتحد المبدا
والمنتهى كما اذا تحرك الجسم الابيض من البياض الى الصفرة ثم الى الحمرة ثم الى السواد
تارة واخرى من البياض الى الفستقية ثم الى الخضرة ثم الى السواد ولا اعتبار
بتنوع المحرك وتنوع الموضوع وتنوع الزمان فان قدر تنوعه بان يكون اجزائه

مختلفة بالماهية وتنوع الحركة ظاهر لان اشتراك المختلفات بالماهية في لازم واحد
وعارض واحد ومعروض واحد جائز فجاز اختلاف الحركات مع اتحاد الحركة بالماهية
التي اخذت لها واختلاف الموضوعات مع اشتراكها في الحركة الواحدة العارضة وفي
اشتراك الازمنة المختلفة في معروض واحد وهو الحركة الواحدة لكون الازمنة عارضة
للحركة لكونها مقدار الحركة قال واختلافها بالجنس آه اقول اختلاف الحركة بالجنس
على معنى ان كل حركة تكون داخلة تحت جنس مغاير لجنس الاخرى يكون باعتبار ما به
الحركة كالنقلة التي هي حركة في الاين والاستحالة التي هي حركة في الكيف والنمو الذي
هو حركة في الكم فان كل واحد من هذه الحركات مغاير للاخرى باعتبار كون كل
واحدة منها داخلة تحت جنس مغاير للاخر اعني الاين والكيف والكم قال
وتضادها آه اقول وتضاد الحركات ليس لتضاد المحرك وتضاد الزمان بل
قد يتضاده لما سبق آنفا من ان المختلفات يجوز اشتراكها في امر واحد ولذلك ليس تضادها
لتضاد ما فيه الحركة لان الصعود ضد الهبوط مع وحدة الطريق بل لتضاد الحركات
لتضاد ما منه الحركة وما اليه اما بالذات كالتسود اى الحركة من البياض
الى السواد والتبيض اى الحركة من السواد الى البياض فان السواد والبياض
متضادان بحسب الذات واما بالعوارض كالصعود والهبوط فان مبدأهما ومنتهاهما
اعني المركز والمحيط متماثلان بحسب الذات لكونهما نقطتين متماثلتين لكن وصفاهما
تضاد بحسب العوارض من حيث ان احدهما صارت مبدا والاخرى صارت منتهى ولقائل

ان يقول ان المحصل قال في الاشارات تنقيح الحركة ان المبدا والمنتهى في الصعود والهبوط
يختلفان بالنوع ومن هاهنا حكم بانهما نقطتين متماثلتين عرض لهما التقابل وبينهما تناقض
وايضا المركز والمحيط لا يختلفان بحسب العارض ايضا لان كل واحد منهما مبدا
ومنتهى فان قلت مبداية احدهما تقابل مبداية الاخرى لكون احدهما مبدا
للهبوط والاخر مبدا للصعود ومنتهى ما قلت لو تقابل تضاد مبداهما
متضادا الحركتين لزم الدور قال وانقسامها بانقسام الزمان اي اقول
وانقسام الحركة يكون بانقسام الزمان اي الزمان الذي هو مقدار الحركة اذا انقسم
انقسمت الحركة لان الحركة الواقعة في نصف ذلك الزمان نصف الحركة الواقعة
في كله فيلزم انقسام الحركة بانقسام الزمان وتنقسم ايضا بانقسام المسافة
وهذا الانقسام يختص بالحركة المكانية وتنقسم ايضا بانقسام المتحرك لان الحركة
عرض حال في المتحرك فلو انقسم المحل يلزم انقسام الحال ضرورة وهو ظاهر
واعلم ان هذا الانقسام لا يكون في الحركة الا بتبعية لان الجسم المتحرك ان لم يكن لجزء
بالفعل حفظ وان كان فالحركة تعرض للجسم كله اولا وبواسطته للاجزاء قال
ولابد لها من قوة محركة اقول ولابد للحركة من قوة توجبها لان الحركة امر ممكن لابد له من علة
وتلك القوة ان كانت مستفيدة من سبب خارجي اي يكون سببها امرا خارجا عن ذات
المتحرك سميت تلك الحركة قسرية وان لم تكن مستفيدة من سبب خارجي فان كان لتلك القوة
شعور بما يصدر عنها سميت الحركة ارادية وان لم يكن لها شعور بما يصدر عنها سميت

الحركة طبيعية وكل واحد من هذه الحركات اما سريعة وهي التي تقطع مسافة
اطول في الزمان المساوي او الاقصر او مسافة مساوية في زمان اقل واما بطيئة
بخلافها والبطوء ليس لتخلل السكنات في البطيئة لوجهين الاول لو كان كذلك
لكانت نسبة السكنات المتخللة بين عدوة الفرس نصف يوم الى حركات الفرس
نسبة فضل حركة الفلك الاعظم في الدورة الى حركة الفرس المفروضة لكن فضل
تلك الحركة ازيد من حركات الفرس الف الف مرة فيكون سكناته ازيد الف الف
مرة فينبغي ان لا نحس بحركات المفروضة في تلك السكنات لكنا لا نحس بشيء
من سكناته فبطل القول بذلك الثاني انه لو جاز ان يكون البطوء بسبب تخلل السكنات
لكان بطوء انتقاص ظل الخشبة المغروزة مقابل الشمس بالنسبة الى سرعة تقدم
الشمس لاجل تخلل السكنات بين اجزاء الظل فجاز ان يرتفع الشمس جزءا
ويسكن الظل ولو جاز ان ترتفع الشمس جزءا ويسكن الظل لجاز في الجزء الثاني
والثالث مثل ذلك حتى يتم ارتفاع الشمس ويسكن الظل بحاله لكن ذلك باطل
بالمشاهدة وفيه نظر بل الموجب للبطوء في الحركة الطبيعية ممانعة المخروق وفي
المعاوق الخارجي كالهواء مثلا وفي الحركة القسرية معاوقة الطبيعة ومعاوق
الداخلي وفي الحركة الارادية معا نفستهما فالحق ان يكون في القسرية كلاهما فالداخلي الارادية
قال والمشهور انه لا بد اه اقول والمشهور بين الحكماء انه لابد ان يتخلل
بين كل حركتين مستقيمتين صاعدة وهابطة سكون لان الميل المحرك للجسم لابد وان يكون

حاصلا معه الى ان يصل الى الحد المعين لوجوب وجود العلة عند وجود المعلول
فالميل الموصل الى ذلك موجود حالة الوصول وذلك الوصول يكون في آن والا
لكان الجسم عند وصوله اليه حينئذ في ذلك الحد غير واصل فلا يكون الوصول وصولا
واذا كان الوصول في آن كان الميل الموصل كذلك في آن والحركة عن ذلك الحد
لا بد ان يكون لميل آخر لامتناع ان يكون الميل الواحد مقتضيا للحركة الى الشيء وعنه
وحدوث الميل الثاني لا يكون في آن آخر لامتناع اجتماع الميلين الى الشيء وعنه
الميل الذي في آن واحد ويكون بين آنين زمان لا محالة والا لزم ان يتتالى الآنات
فيكون الجسم في ذلك الزمان ساكنا وهو المط وفي هذا الدليل منع امتناع اجتماع
الميلين المختلفين في شيء ومنع امتناع تتالي الآنات قال الثالث آه اقول
البحث الثالث في مباحث الاضافة يطلق المضاف بالاشتراك اللفظي على الماهية
وهو المضاف الحقيقي وعلى معروض الاضافة وهو خارج عن غرضنا وعلى العارض
والمعروض جميعا وهو المضاف المشهوري ومن خواص الاضافة التكافؤ في
لزوم الوجود بالقوة والفعل في الخارج والذهن اي كل واحد منهما ملازمة
للاخر في الوجود لا عدم احدهما عدم الاخر كالابوة والبنوة ومن خواصها
وجوب انعكاس كل واحد من المضافين الى الاخر اي الحكم باضافة كل واحد
من المضافين الى صاحبه من حيث هو مضاف اليه كما يقال الاب اب للابن كما ان
الابن ابن للاب وانما قلنا من حيث هو مضاف لانه اذا اضيف احدهما الى الاخرى

لا من حيث هو مضاف لم يلزم الانعكاس كما يضاف الاب الى الابن من حيث
هو انسان وقلت الاب اب انسان لا ينعكس فلا يقال الانسان انسان اب
ومن خواصها ايضا ان الاضافة اذا كانت مطلقة او محصلة في طرف كانت
في الطرف الآخر ايضا كذلك مثال النصف المطلق بازاء الضعف المطلق وبالعكس
واذا تحصلت النصفية في جانب حصلت الضعفية في الجانب الآخر وبالعكس
واذا تحصلت النصفية في جانب حصلت الضعفية في الجانب الآخر وبالعكس
هذا في نفس الاضافتين اما لو تحصل موضوع احدى الاضافتين لم يلزم من ذلك
تحصل موضوع الاضافة الاخرى فان الرأسية اضافة عارضة لعضو حاصل
لا ذي الرأس ولا يلزم من العلم بذلك العضو العلم بالشخص المعين الذي له
ذلك الرأس قال ثم منها ما هو مختلف الطرفين آه اقول هذا اشارة الى
تقسيم الاضافة من حيث الاول هو ان يقول ثم من الاضافة ما يتوافق الطرفين
كالتماثل الحاصل في هذا المتماثل وذلك المتماثل والتساوي الحاصل في هذا المساوي
وذلك المساوي فالطرفان متوافقان في الاضافة وهو التماثل والتساوي
ومنها ما يختلف وذلك الاختلاف اما ان يكون اختلافا محدودا معينا ككون الشيء
نصفا لشيء آخر وكون الآخر ضعفا له فالحاصل في احد الطرفين هو النصفية وفي
الطرف الآخر الضعفية وهما مختلفان وهذا الاختلاف محدود اي متعين او يكون
اختلافا غير محدود ككون الشيء زائدا على شيء وكون الآخر ناقصا عنه فالحاصل في احد الطرفين

هو الثابت يد وفي الطرف الآخر هو النافعية وهما مختلفان وهذا الاختلاف ليس بحسب
حقيقتي الذات بل بحسب الزيادة على الشيء المنضبط اي الحد وكذا النقصان عنه واي اكثر هو اني
بتبدل والاتصاف بالاضافة قد يحتاج الى صفة حقيقية في الجانبين اي يحتاج كل
واحد من المضافين في الاتصاف بالاضافة الى ان يكون كل واحد منهما متصفا بصفة
حقيقية لاجلها صار مضافا الى الآخر كالعاشق والمعشوق فان في العاشق هيئة
مدركة لاجلها صار عاشقا للمعشوق وفي المعشوق هيئة مدركة لاجلها صار معشوقا
لعاشقه او في احدهما اي يحتاج احد المضافين في الاتصاف بالاضافة الى ان يتصف
بصفة حقيقية لاجلها صار مضافا الى الآخر دون المضاف الآخر كالعالم والمعلوم
فان في العالم صفة حقيقية وهو العلم لاجلها صار مضافا الى المعلوم وليس في المعلوم
صفة حقيقية لاجلها صار معلوما للعالم وقد لا يحتاج كل واحد من المضافين في الاتصاف
بالاضافة الى ان يكون شيء منهما متصفا بصفة حقيقية لاجلها صار مضافا الى الآخر
كاليمين والشمال فانه ليس في اليمين صفة حقيقية لاجلها صار يمينا ولا في الشمال صفة
حقيقية لاجلها صار شمالا قال وهي تعرض لسائر المقولات آه اقول والاضافة
تعرض جميع المقولات العشر بأسرها فالجوهر الذي يعرض له الاضافة كالاب والكم
المتصل الذي يعرض له الاضافة كالعظيم والكيف الذي يعرض له الاضافة كالاحر والاين
الذي يعرض له الاضافة كالاعلى والمضاف الذي يعرض له الاضافة كالاقرب والملك
المعروض للاضافة كالاكسى والفعل المعروض لها كالاقطع والانفعال المعروض لها

كالاشد تقطعا واما الكم المنفصل الذي يعرض له الاضافة فكالقليل والمتى المعروض
للاضافة كالاقدم والوضع المعروض لها كالاشد انتصابا ولم يتعرض لعروض الاضافة و
الاضافات في شخصيتها ونوعيتها وجنسيتها وتضادها تابعة لمعروضاتها
فان كانت المعروضات اشخاصا او انواعا او اجناسا او متضادة كانت الاضافات
كذلك والا فلا قال ويخص التقدم على الشيء آه اقول تقدم الشيء على الشيء قد
يكون بالزمان بمعنى ان المتقدم قد حصل في زمان لم يوجد المتأخر فيه كتقدم
ذات الاب على ذات الابن وقد يكون بالذات والطبع بمعنى ان المتقدم يوجد
بدون المتأخر دون العكس كتقدم الجزء على الكل وقد يكون بالعلية كتقدم الشمس على ضوئها
وقد يكون بالمكان كتقدم الامام على المأموم اذا جعل المبدأ المحراب وقد يكون بالشرف
كتقدم العالم على الجاهل واعلم ان الحصر في هذه الخمسة ان التقدم بالعلية غير التقدم بالذات
حيث جعلهما قسيمين وليس كذلك فان اطلاق التقدم بالذات على التقدم بالعلية اولى
والاكثر يشهد له كتب الشيخ الرئيس وادخل في المقولات النسبية من يذكرها فلنختم
الكلام في الاعراض قال

الباب الثالث في الجوهر

آه اقول الباب الثالث في الجوهر وقد عرفت في صدر الكلام تقسيمه فان قلت
لم قال في الباب الثاني في الاعراض بلفظ الجمع وفي الباب الثالث في الجوهر بلفظ
المفرد قلت لان الاعراض مقولات تسع فجمع العرض بحسبها والجوهر مقولة واحدة
فأفرده قال الحكماء في تقسيم الجوهر اما ان يكون محلا لجوهر آخر وهو الهيولى

او يكون حالاً في الجوهر وهو الصورة او يكون مركبا من جوهر محل وجوهر حال
وهو الجسم او لا يكون كذلك اي لا يكون محلا ولا حالا ولا مركبا منهما وهو الجوهر
المفارق بالذات فان تعلق بالجسم تعلق التدبير والتصرف فيه اي يكون من شانه
ذلك فهو النفس والا فهو العقل وانما قلنا بالجسم دون البدن كما هو المشهور لتدخل
فيه النفوس السماوية لان البدن لا يطلق على الجسم السماوي اصطلاحا وقال المحقق
في نقده ان كل جوهر فهو متحيز فكل متحيز اما ان يقبل القسمة وهو الجسم او لا
يقبل القسمة وهو الجوهر الفرد ومباحث هذا الباب تنحصر في فصلين لان
المبحوث عنه اما ان يكون جوهرا جسمانيا وهو الجسم واجزاؤه او مفارقا **فالفصل**
الاول في مباحث الاجسام الاول في تعريف الجسم آه **اقول** الفصل الاول في مباحث
الاجسام البحث الاول في تعريف الجسم الحد المرضي عند جمهور المتاخرين هو
ان الجسم هو الجوهر القابل للابعاد الثلثة المتقاطعة على الزوايا القائمة وانما قلنا
قابل للابعاد الثلثة لان الجسم وان كان لا يخلو عن الابعاد كالكرة المصمتة لكن
لا يخلو عن قبول فرض الابعاد اي عن امكان فرض الابعاد فيه وانما قيد
الزوايا بالقائمة ليخرج عنه السطح الجوهري كما هو مذهب بعض الاجزاء فان السطح
يمكن ان يفرض فيه الابعاد الثلثة المتقاطعة على الزوايا لكن لا يمكن ان تكون الزوايا قائمة
واعترض على هذا الحد بان الجوهر الموضوع في هذا التعريف جنس لم يثبت جنسيته
للجواهر لوقوع الخلاف فيه وبتقدير جنسيته فالقابل للابعاد الموضوع مكان الفصل

الفصل ان كان عرضا لم يكن جزءا للجوهر فلا يكون فصلا وان كان جوهرا دخل
مطلق الجوهر الذي هو الجنس فيه لكونه الجوهر جنسا للجواهر فيستدعي فصلا آخر
ليتميز به عن بقية الجواهر وننقل الكلام الى ذلك الفصل ونقيس واذا لم يكن
ما هو الموضوع مكان الجنس جنسا او ما هو الموضوع مكان الفصل فصلا
لم يكن هذا التعريف حدا وبهذا الدليل الذي دل على ان القابل ليس فصلا
علم ان الجوهر لا يكون جنسا للجواهر بان نقول لو كان الجوهر جنسا للجواهر فامتياز
الجواهر بعضها عن بعض انما يكون بفصول ومتى كانت اعراضا لم تكن اجزاء
للجواهر فلا يكون فصلا لها وان كانت جواهر دخل الجنس فيها فيستدعي فصلا آخر
ليتميز بها عن بقية الجواهر وننقل الكلام الى ذلك الفصول ونقيس واعلم ان
الخلاف يقع في ان الجوهر هل هو جنس للجواهر التي هي انواع له ام لا فان ذلك
مما لا يشتبه على احد بل الخلاف في ان الجوهر هل هو جنس لكل ما يصدق عليه تعريف
الجوهر ام لا وح سقط ما ذكره اكثر المتاخرين على هذا الدليل وهو ان
الجوهر انما تستدعي فصولا اخرى لو كان الجوهر داخلا في ماهيتها وهو غير لازم
لجواز ان يكون الجوهر عرضا عاما للفصول دون الانواع فلا يتسلسل الفصول
الا لم يصدق عليها تعريف الجوهر بكونها اعراضا لا في الموضوع وان صدق عليها ذلك يكون
جنسا للفصول ايضا لما تقرر ذلك وقالت المعتزلة في الجسم حد الجسم انه
الطويل العريض العميق وح تحتاج الجسم في تحصيله الى ثمانية الاجزاء اثنان للطول

واسان للعرض واربعة اخرى فوق هذه الاربعة ليحصل العمق وقال بعض
اصحاب الاشارات في حد الجسم انه المركب من جزئين فصاعدا لان الجسم عندهم متحيز
يقبل القسمة ولا شك ان حقيقة الجسم اظهر من ذلك الحد الذي ذكر لكل طالب
لان كل عاقل يعلم ان الجسم ممتد ذو حجم ومتحيز وذاهب في الجهات
لا بغيرها من العبارات وان كان لا يخطر بباله الابعاد الثلثة المتقاطعة
على الزوايا القائمة ولا الطول والعرض والعمق على التفسير الذي مر ذكره
ولا الجزء الذي لا يتجزى فان جميع ذلك من التصورات الغامضة التي لا تحصل الا
للافراد من الاذكياء الذين لهم خوض في العلوم الدقيقة فيكون من التعريف
بالاخفى فيكون باطلا قال الباب الثالث في اجزائه الاول البحث
الكائن في اجزاء الجسم ذهب جمهور المتكلمين الى ان الاجسام اي كل واحد من الاجسام
البسيطة الطباع التي تكون جزء المحسوس منها وبالكل في الاسم والحد كالماء
الواحد مركبة من اجزاء صغار لا ينقسم اصلا لا كسرا لصغره ولا قطعا لصلابته
ولا وهما لعجز عن تمييز طرف منه عن طرف ولا فرضا لاستحالة انقسامه فلا ينقسم
في نفس الامر وتلك الاجزاء متناهية وقيل مركبة من اجزاء لا تتجزى غير متناهية
وهو مذهب النظام من متكلمي المعتزلة وذهب الحكماء الى ان الاجسام
البسيطة متصلة في نفسها كما هي عند الحس وليس فيها شيء من المفاصل
والمقاطع ولكنها قابلة للانقسامات لا نهاية لها وقيل قابلة لانقسامات

متناهية وهو

متناهية وهو مذهب الشهرستاني وضبط المذاهب ان يقول ان الاجسام
البسيطة قابلة للانقسامات اما ما يمكن الانقسامات اما ان يكون حاصلة
فيها بالفعل او بالقوة وعلى كل واحد من التقديرين فاما ان يكون متناهية فقد
حصل لنا من هذا التقسيم الاختلافات الاربعة المذكورة قال حجة المتكلمين على
الاول حجة المتكلمين على مطلوبهم ثلثة الحجة الاولى هو ان الجسم قابل للقسمة من حيث هو
وكل ما هو قابل للقسمة ليس هو لحد الوجه الاول انه لو كان كذلك ولعدم القابلية
بحر صفته والقسمة الوهمية بانقسامه لا بانقسام المحل يوجب انقسام الحال
ضرورة وفيه لانا نسلم ان الوضع صفة وجودية سلمنا لكن لم قلتم انه يلزم انقسامها
من انقسام محلها انما يلزم ان لو كان حلولها فيه حلول السريان وهو ممنوع سلمنا
لكن لم يلزم ما ذكرتم بل يرتفع الوصف عند عروض الانقسام للمحل اذ
الوصف والانقسام عرضان متنافيان في الهيولى او على الجسم على اصطلاح
المتكلمين الوجه الثاني ان كل منقسم اي قابل للقسمة يتميز فيه طرف من اجزائه
بعضها عن البعض بخواص يحملها كخط النصف والثلث والربع الى
غير ذلك وكل ما يكون متقاطعة لذلك يكون تلك المقاطع موجودة فيه بالفعل
منفردا بتعدد تلك الخواص العارضة لتلك المقاطع وفيه نظر لان تميز المقاطع
بالخواص المذكورة ممنوع لانه التميز موقوف على تحقق تعدد المقاطع وهو عين النزاع
الوجه الثالث ان هوية القسمين المتفاصلين كالماء اذا قسم بقسمين ان كانت

حاصلة قبل القسمة وهو المطلوب وهو ان كل قابل للقسمة ليس بواحد وان لم
يكن حاصلا قبل التقسيم بل حدثت بعد القسمة لكان التقسيم معدما للجسم الاول
واحداثا للقسمين وهو باطل فلو جاز ذلك لجاز على هذا التقدير لو شق
بعوضة بواسطة ابرة سطح البحر فقد اعدم البحر الاول واوجد بحرا آخر وفي
فساده ظ لا يخفى على احد وفيه نظر لان مجرد الاستبعاد في مثل المسائل
لا يكفي ما لم يثبت ان كل جسم آه اقول واذا ثبت ان كل جسم ليس بواحد
في نفسه كما هو مذهب الحكماء والشهرستاني بل هو مركب من اجزاء وتلك الاجزاء
لا تنقسم بالفعل والا لكان تلك الاجزاء ذات اجزاء اخر لما مر من الوجه
فيكون الجسم مركبا من اجزاء لا نهاية لها وهو محال لوجهين الاول ان كل عدد
سواء كان متناهيا او غير متناه فالواحد موجود فيه ضرورة واذا اخذنا عاشر
اجزاء من الاجزاء الغير المتناهية التي تركب الجسم منها بحيث يحصل في كل جهة من جهات الجسم
حجم تام فيحصل جسم متناهي الاجزاء اذ لا نعني بالجسم الا ذا حجم في الجهات الثلث
ويكون نسبة حجم هذا الجسم المتناهي الاجزاء الى حجم سائر الاجسام المتناهية
المقادير التي تركبت مما لا يتناهى نسبة متناهي العدد الى متناهي العدد ضرورة
لكن ازدياد الحجم بحسب ازدياد التاليف والنظم والا لم يكن التاليف مقيد المقدار
بل يمتنع العدد واذا كان ازدياد الحجم بحسب ازدياد التاليف والنظم كانت نسبة مقدار
هذا الجسم لاحد الجسم آخر كنسبة آحاد الى آحاد ضرورة فلو كان جسم متناهي

المقدار

المقدار مركبا من اجزاء غير متناهية كان نسبة الآحاد المتناهية اعني آحاد الجسم المؤلف من متناهي
الى الآحاد الغير المتناهية اعني آحاد الجسم المؤلف مما لا يتناهى نسبة متناه الى
متناه لما عرفت ان نسبة الآحاد الى الآحاد كنسبة المقدار الى المقدار لكن نسبة الآحاد
المتناهية الى الآحاد الغير المتناهية متناه لا غير متناه هذا خلف وفيه نظر
لانه ان اراد بالواحد ما لا ينقسم اصلا فحينئذ لا نسلم ان كله مما اوله فظاهر ان الواحد بهذا
المعنى موجود في الجسم المؤلف مما لا يتناهى اذ كل جسم جزء من اجزائه اذا اخذته وجدته لا ينتهي
الى حد لا ينقسم اصلا وان اراد به ما يطلق عليه الواحد بوجه وان كان كبيرا في نفسه فلا نسلم
ان المؤلف من الآحاد المتناهية بهذا المعنى لا يكون مركبا مما لا يتناهى فافهم فانه دقيق
الثاني لو تركب الجسم من اجزاء غير متناهية لامتنع قطع المسافة المعينة لتوقف قطع المسافة
على قطع اجزائها ضرورة وقطع كل جزء مسبوق بقطع ما قبله لان المتحرك ما لم يقطع نصف
المسافة لم يقطع مجموعها وما لم يقطع ربعها لم يقطع نصفها وهلم جرا
فيحصل قطع المسافة المعينة في زمان غير متناه فيكون القطع ممتنعا لتوقفه على انقضاء
زمان غير متناه الذي هو محال لكن القطع غير محال حسا فلا يتركب الجسم مما لا يتناهى وهو المطلوب
لا يقال لا نسلم ان القطع يحصل في زمان غير متناه بل في زمان مؤلف مما لا يتناهى والانقضاء
ليس بممتنع لان كل زمان معين مؤلف مما لا يتناهى اجزاء فثبت ان تلك الاجزاء لا تنقسم بالفعل
فقط فان قيل لا دلالة بقوله وتلك الاجزاء لا تنقسم اي لا تنقسم اصلا قلت لانه لو كان كذلك
والا لكانت ذات اجزاء اخر يمكن ان يقال انه لو انقسم تلك الاجزاء بالوهم يلزم منه كون الجسم

مركبا من اجزاء بالفعل لا نهاية لها بل يلزم ان يكون في الجسم اجزاء وهمية لا نهاية لها وهو خلاف الصحيح
بل هو عين مدعى الحكيم فالبرهان المذكور ان لا يدل على امتناعه قال وايضا النقطة
موجودة بالاتفاق آه اقول الحجة الثالثة من حجج المتكلمين على مطلوبهم هو ان النقطة موجودة
بالاتفاق وهو ايضا لا يقبل القسمة بالاتفاق فان كان جوهرا كما هو عند المتكلمين
حصل المطلوب وهو وجود جوهر لا يقبل القسمة وان كان عرضا فلا ينقسم محلها اذ لو انقسم لانقسمت
النقطة بانقسام محلها اذ انقسام المحل يوجب انقسام الحال فيه لكن انقسام النقطة محال
فيكون انقسام محلها كذلك ومحلها جوهر فيلزم وجود جوهر استحال انقسامه وهو المدعى وفيه
نظر لانا لا نم ان النقطة موجودة بالاتفاق ثم انه مما نفاه كثير من الحكماء اعني الامور العدمية
لا تحقق لها في الخارج وان سلم فلا نم انها تنقسم بانقسام محلها وانما يلزم ذلك ان لو كان
حلولها في المحل حلول السريان قال ولانها طرف الحركة آه اقول الحجة الرابعة من حجج المتكلمين على
مطلوبهم هو ان الحركة الحاضرة غير منقسمة اذ لو كانت منقسمة لما كان الكل حاضرا
لان من شان اجزاء الحركة عدم اجتماعها في الوجود واذا كانت الحركة الحاضرة غير منقسمة
وجب ان لا ينقسم ما فيه الحركة من المسافة اذ لو انقسم ما فيه الحركة الحاضرة يلزم انقسام
الحركة الحاضرة لان الحركة الى نصف ما فيه نصف الحركة الى كله وقد فرضنا الحركة الحاضرة
غير منقسمة هف واذا كان ما فيه الحركة الحاضرة غير منقسمة وهو جوهر فيلزم وجود جوهر
لا ينقسم وهو المدعى فثبت بهذه الحجة ان في الاجسام ما لا يقبل القسمة وفيه نظر
لانه ان اريد بعدم انقسام الحركة الحاضرة عدم انقسامها اصلا فممنوع لجواز انقسامها

بالوهم

بالوهم و2 يلزم ان لا تكون الحركة الحاضرة حاضرة كلها اذ لا يلزم من انقسامها بالقسمة
الوهمية عدم اجتماع اجزائها في الوجود وان اريد بها عدم انقسامها بالفعل فهو لا يلزم منه ذلك
الا عدم انقسام محلها بالفعل وذلك لا يكفي لجواز انقسامه بوجه آخر فعلم بان اللازم من الدليل
الاول والثالث وجود جوهر غير منقسم بالفعل فقط لا يقال الحركة ليست الا الماضي او
المستقبل واما الحال فغير موجود لانه نهاية للماضي وبداية المستقبل وكلاهما معدومان
و2 لا نم ما ذكرتم لانا نقول لو كان كذلك لوجب ان لا يوجد الحركة اصلا ومعه بطـ
لما عرفت في باب الحركة قال احتج الحكماء اقول احتج الحكماء على نفي الجوهر الفرد
بوجوه الاول ان الجوهر الفرد على تقدير وجوده متحيز وكل متحيز فيتميز يمينه عن يساره
ضرورة والوجه الملاقي منه غير الوجه المظلم اذ لا تشرق الشمس عليه وذلك يوجب
القسمة لا يقال ذلك التغاير ليست لذاته بل للتغاير وجهيه فلا يوجب الانقسام
في ذاته لانا نقول ان الوجهين المتغايرين ان كانا جوهرين ثبت المدعى وهو انقسام
ذات الجوهر الفرد وان كانا عرضين لزم تغاير محليهما والا يلزم قيام العرضين
المتضادين بمحل واحد وهو محال الثاني انا لو فرضنا خطا مركبا من اجزاء شفع كالاربعة
مثلا وفرضنا فوق احد طرفيه جزءا وتحت الطرف الآخر جزءا آخر ثم تحركا
وتحرك الجزآن كل منهما الى صاحبه على التساوي تحاذيا لا محالة وتلك المحاذاة انما تكون
ملتقى الجزئين المتوسطين الثاني والثالث في هذا المثال فيلزم انقسام كل واحد من الاجزاء
الاربعة اعني الجزئين المتحركين والجزئين الثاني والثالث من الخط وفيه نظر

لانا لانم جواز حركة الجزئين لان القابل للحركة هو الجسم لا المتحيز مطلقا والثالث
كلما قطع المتحرك السريع بحركته جزءا قطع المتحرك البطيء اقل من جزء اذا لم يكن كذلك لزم
ان يساوي البطيء السريع في حركته وينقسم الجزء آه وقد بينا فساد حجته بينا ان
البطؤ ليس لتخلل السكنات واذا قطع البطيء اقل من جزء يلزم الانقسام وهو
المدعي وفيه ما عرفته الرابع الجسم الذي اجزاؤه فرد وكان ظله مثلا في بعض
الاوقات كان مثل ذلك الجسم من الظل ظل نصف ذلك الجسم فيكون لذلك الجسم نصف
فينتصف الجزء المتوسط وهو المدعي وايضا قد برهن اقليدس على ان كل
خط يصح تنصيفه وهو يقتضي انقسام الجزء في الخط المركب من اجزاء وتر الخامس
اذا فرض خط مركب من ثلثة اجزاء بحيث يكون على الوسط فيه جزء آخر وتحرك الخط
الى ايمن جانبيه وتحرك الآخر الى ايسر فاذا تحرك الخط مقدار جزء فلا بد وان
ينتقل الجزء الفوقي فيها الا انا فرضناه كذلك فان انتقل الى فوق الجزء الثالث من
الخط فهو لان الجزء الثاني من الخط اسفل الى حيز الجزء الاول منه الذي هو مبدأ
الحركة فيلزم عدم انتقال الجزء الفوقاني لحصوله في المبدأ هو قد فرض انتقاله عنه
هذا خلف ولو انتقل الى فوق الجزء الثالث من الخط فالجزء الفوقاني قطع الكل حيز
ما قطعه اعني الجزء الاول من الخط جزءا واحدا فيكون زمان قطع الجزء الفوقاني
جزءا نصف زمان قطع ما تحته جزءا وحركته مقدار جزء تكون نصف حركة ما تحته
مقدارا فينقسم زمان حركة الجزء وحركته وهما مطابقان للمسافة فينقسم

قال

مسافة

فوقه

مسافة ايضا وهو مح وفيه نظر لانا لانم ان الجزء الفوقاني اذا انتقل الى الجزء
الثاني وجب ان لا ينتقل لانتقال الجزء الثاني الى مكان الجزء الاول وانما يلزم ذلك
ان لو لم ينتقل الجزء الاول من الخط عن مكانه وهو ممنوع وايضا فالمحال انما يلزم من
فرض هذا المجموع ولا يلزم منه استحالة الجزء وايضا فيه من الفساد ما مر في الوجه
الثاني السادس الجزء متشكل مع تقديره وحده لان لكل موجود متناه وكل متناه
متشكل فان كان الجزء المتشكل كرة اي يحيط به حد واحد فاذا انضم هذا الجزء
باجزاء اخر فيما بينها فرج لان الكرات اذا انضم بعضها الى بعض كان شانها
ذلك وتلك الفرج لا تسع اجزاء مثل هذه الاجزاء المنضمة بعضها الى بعض
كان شانها لان الفرج لو اتسعت اجزاء مثل هذه مثلا انا فلا بد وان تنتهي الى
فرج شانها ما ذكرنا فيلزم انقسام الجزء ضرورة ان ما يدخل منه في تلك الفرج غير
ما لا يدخل وان كان الجزء المتشكل غير كرة اي يحيط به حد فوق واحد كانت فيه
زوايا والكل منها اقل من الجزء فينقسم الجزء ايضا السابع لو كان الجسم مركبا من اجزاء
لا تتجزى فاذا دارت الرحى قطعها قطع الطوق العظيم منه جزءا في ان فالطوق
الصغير اما ان يقطع اقل من جزء فينقسم الجزء ضرورة او القطع جزءا تاما فيلزم
تساوي الطوق الصغير والطوق العظيم في الاجزاء وهو مح او يقطع الطوق الصغير
في ان جزءا ويسكن اخرى فيتفكك اجزاء الرحى وهو مح ايضا وكذا الكلام في الاوتار
ذي الشعب الثلث قال ثم قالوا الخ اقول ثم الحق البعد نفي الجزء

قالوا الجسم متصل واحد في نفسه كما هو عند الحس لكنه يقبل انقسامات
لا نهاية لها اذ لو انقسم الى ما يتناهى يلزم الجزء وقد ثبت استحالته فبطل
مذهب المتكلمين ثبت ان القابل لتلك الانقسامات ليس نفس الاتصال لان
الاتصال ينعدم عند حصول الانقسامات والقابل يبقى مع المقبول فالقابل
شيء آخر يقبل الاتصال والانفصال ويسمى ذلك الشيء هيولى ومادة وبالاتصال
الحال فيه صورة وفيه نظر اذ القابل انما يجتمع مع المقبول اذا لم يكن المقبول
امرا عدميا والانفصال امر عدمي فلا يلزم ما ذكرتم واعلم ان دليل المتكلمين يمنع
الانقسام الفعلي فقط في الاجزاء كما مر بيانه ودليل الحكماء يوجب القسمة الوهمية
فيها لانهم انما نفوا الجزء بايجاب انقسامه وهما كما مر بيانه فلا تناقض بين الفريقين
بالحقيقة اذ يمكن ان لا ينقسم تلك الاجزاء فعلا وتنقسم وهما كيف وهذا هو
الذي ذهب اليه ذيمقراطيس ولقائل ان يقول ان الحجة الثالثة من حجج المتكلمين
على تقدير صحتها كما تدل على امتناع الانقسامات الفعلية فقد تدل على امتناع الانقسام
بوجه ما من الوجوه لانهم استدلوا فيها بالنقطة والنقطة تمتنع ان تنقسم بوجه
من الوجوه لا يقال التناقض واقع بين الفريقين لان القسمة الوهمية والاجزاء
متوقفة الى جواز القسمة الانفكاكية فيها لان الاجزاء المفترضة متساوية في طبيعتها
النوعية والاشياء المتماثلة انما تقتضي حيث كما ثبت اشياء غير مختلف فيصح بين كل
اثنين من تلك الاجزاء ما يصح بين جزئين آخرين من الانفكاك وعدمه فيصح بين الجسمين

المتباينين وبما الجزئان المتماسان من الاجزاء الموجودة بالفعل بالجسم ما يصح بين
الجزئين المتصلين وبما الجزئان الوهميان لجزء واحد من الاتصال الواقع لا تتبينه
وبالعكس اي يصح بين المتصلين من الانفكاك ما وقع للاتحاد والانفصال ما يصح
بين المتباينين فعلم بان القسمة الوهمية متوقفة الى جواز القسمة الانفكاكية واذا كان
كذلك كان بين الفريقين تناقض صريح لوجوب التناقض بين امتناع انقسام
الفعلي وبين جواز انقسام الفعلي لانا نقول لم لا يجوز ان يكون الجسم مركبا من
اجزاء مختلفة بالماهية فلا يلزم ما ذكرتم لابتناء كلامكم على اتحاد تلك الاجزاء
في الماهية سلمناه لكن لم لا يجوز ان تكون تلك الاجزاء متشخصة بتشخصات تمنعها
عن الانفكاك وتكون تلك الاجزاء قابلة للاتصال بعضها ببعض والانفصال بعضها
عن بعض فلا يثبت الهيولى وفيه نظر لان تلك الاجزاء حينئذ تكون قابلة للانفصال
بحسب الطبيعة لكن عارضها ما منع ذلك عارض خارجي وذلك يكفينا كما في الفلك قال
الحصر وان سلم اتصال الجسم ونفي الجزء الذي لا يتجزى فلم لا يجوز ان يكون الاتصال
هو حقيقة الجسم والانفصال هو تعدده وهما عرضان يتعاقبان على الجسم والقابل
لهما الجسم لا الهيولى فلا يلزم مطلوبكم قال فنحن نقول هذا الكلام الذي
تقرير فرع على وجود الهيولى والصورة وهو يشتمل على اربعة فروع الفرع الاول
هو ان الحكماء قالوا الصورة الجسمية لا تنفك عن الهيولى لوجهين الاول ان الصورة
على تقدير وجودها متناهية على ما سبق وكل متناه له شكل ضرورة فالصورة 2

لا تنفك عن التناهي والتشكل فالموجب للتناهي والتشكل ليس الصورة الجسمية
العامة ولا شيئا من لوازمها والا لساوى جزء الصورة كلها في التناهي والتشكل
لاشتراكهما في نفس الصورة الجسمية ولوازمها والموجب ايضا ليس الفاعل
اي المفارق له لو كان هو الفاعل وحده لاستقلت الصورة بالانفعال في
قبول الفصل والوصل فقد بينا بطلانه فالموجب هو القابل اي الهيولى مع ما فيه
من الصفات من الاستعدادات المختلفة وقبول الفصل والوصل فعلم بان الصورة
لا تتجرد عن الهيولى الوجه الثاني ان الصورة قابلة للقسمة الوهمية ابدا بناء على نفي
الجزء وكلما قبل القسمة الوهمية قبل القسمة الانفكاكية بناء على ان القسمة
الوهمية متناهية الى القسمة الانفكاكية وكلما قبل القسمة الانفكاكية فلها
مادة مع ما مر تقريره من المقدمات فالصورة لها مادة ضرورة وهو المطلوب
الفرع الثاني هو ان الهيولى ايضا لا تنفك عن الصورة والدليل عليه من وجهين
الاول ان الهيولى لو تجردت عن الصورة ويكون ذات وضع اي يكون قابلا
للاشارة الحسية بانها هنا او هناك فان انقسمت في جميع الجهات كان جسما
لانا لا نعني بالجسم سوى ذي وضع ينقسم في جميع الجهات وان لم تنقسم في جميع
الجهات فاما ان لا تنقسم اصلا وهو النقطة او تنقسم ولكن لا في جميع الجهات
وح ان انقسم في جهة وهو الخط كان خطا او في جهتين كان سطحا لكن الهيولى
ليست بجسم طبيعي لكونها جزءا منه ولا بجسم تعليمي لكون الهيولى جوهرا وكون الجسم

التعليمي عرضا وليست ايضا نقطة ولا خطا ولا سطحا لذلك فعلم بان الهيولى
لا تتجرد عن الصورة وكانت ذات وضع ولو تجردت الهيولى عن الصورة و
كانت غير ذات وضع كانت نسبة الهيولى الى جميع الاوضاع على السوية واذا
لحقتها الصورة تصير ذات وضع مخصوص لاستحالة ان تكون جسما غير ذات
وضع مع امكان حصول وضع غيره فيترجح احد الجائزين بلا مرجح وهو محال فعلم بان
الهيولى لا تتجرد عن الصورة وكانت غير ذات وضع فالهيولى لا تتجرد عن الصورة
مطلقا وقيل ظ ان هذا البرهان على صحته لا يدل الا على ان الهيولى المقارنة
للصورة لا يمكن ان تتجرد عنها اما لو كان [illegible] لا تقترن بالصورة اصلا فكونها
متخالفة [illegible] بين الهيوليات بالنوع فالبرهان لا ينفيه واما الوجه الثاني هو ان
الهيولى لو تجردت عن الصورة لكانت موصوفة بالفعل ضرورة ويكون مستعدة
لقبول الصورة هذا الاستعداد لا يكون لنفسها اذ لو كان لنفسها فيكون
الهيولى مقتضية للقوة والفعل معا لكن الشيء الواحد لا يقتضي قوة وفعلا لما
مر ان الواحد لا يكون مبدأ للشيئين فيكون للهيولى ما تقتضي منه الفعل و
هي غير قبول الصورة وما تقتضي منه القوة هو الهيولى فيكون للهيولى هيولى
اخرى وننقل الكلام اليها ويتسلسل وانه محال واذا لم تتجرد الصورة عن الهيولى
لاحتياج الصورة في التناهي والتشكل اليها ولا الهيولى عن الصورة لاحتياج
الهيولى في ان تكون بالفعل الى الصورة فلكل منهما الى الاخرى افتقار وكيفية

الافتقار وهو الفرع الثالث وتوجيهه ان يقول الهيولى تفتقر الى الصورة في بقاءها
وتحيزها لان بقاء الهيولى وتحيزها بدون الصورة ممتنع لتجرد الهيولى عن الصورة
وانه لما عرفت والصورة محتاجة الى المادة في تعينها وتشكلها لما عرفت ان تناهي
الصورة وتشكلها بدون المادة ... الفرع الرابع ان المادة كما لا تخلو عن الصورة
الجسمية فكذلك لا تخلو ايضاً عن صورة اخرى نوعية وهي لجواهر التي في الهيولى التي
تكون مبادي للآثار المختلفة اذ لو جاز ان تخلو الهيولى عن هذه الصورة لما اختلفت
الاجسام في الهيئات والامكنة والكيفيات من الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة
والاوضاع الطبيعية وقبول التشكل والتفكك بسهولة كالماء او بعسر كالارض
لان هذه الامور المختلفة لا يمكن ان تستند الى الصورة الجسمية ولوازمها لكونها
قدراً مشتركاً والامور المشتركة لا يمكن ان تكون مبادي للآثار المختلفة ولا الى الهيولى
لكونها قابلة فلا تكون فاعلة ولا الى المفارق لان نسبته الى الجميع على السواء بل لا بد
من جواهر مختلفة ليمكن ان تكون مبادي لهذه الآثار المختلفة وهي الصورة النوعية
قال واعلم ان بناء هذه **اقول** اعلم ان هذه الكلمات مبنية على ثبات
الهيولى والصورة وامتناع تجرد احديهما عن الاخرى وعلى نفي الفاعل المختار والحق
ثبوته كما سيتلى عليكم ويجوز ان يوجد صورة مجردة عن الهيولى وهيولى مجردة
عن الصورة وان يختلف الاجسام في الاعراض بغير الصورة النوعية فلا يتم ما ذكره
ومع نفي الفاعل المختار فايضاً لا يتم له للمعترض ان يجوّز انفعال الصورة بنفسها

من غير اقتران الهيولى بان يقول لم لا يجوز ان يكون الموجب للتناهي والتشكل هو
الفاعل وحده قوله لو كان كذلك لا ستغنت الصورة بالانفعال قلنا لم قلتم انه
محال وهذا هو الاعتراض على الوجه الاول من الوجهين الدالين على الفرع الاول
وفيه نظر لانا بينا ان القابل للفصل هو الهيولى فهذا المنع بعد تسليم ذلك
المقدمة يكون غير موجه وللمعترض ايضاً ان يجوز عدم استلزام قبول القسمة الوهمية
قبول القسمة الانفكاكية بان يقول لا نم ان كل ما قبل القسمة الوهمية قبل القسمة
الانفكاكية وما ذكرتم في بيانه فقد مر الجواب عنه وهذا الاعتراض على الوجه الثاني
من الوجهين الدالين على الفرع الاول وللمعترض ايضاً ان يجوز ايضاً اقتضاء
الماهية المجردة عن الهيولى الصورة وضعاً معيناً وحيزاً كذلك لا مطلقاً بل بشرط
اقتران الصورة بها وتوجيهه ان تقول لا نم انه لو تجردت الهيولى عن الصورة
وكانت غير ذات وضع ثم لحقتها الصورة فصارت ذات وضع مخصوص يلزم
الترجيح من غير مرجح وانما يلزم ذلك ان لو كانت الموجب للوضع المخصوص هو الهيولى
اما اذا كان الموجب الهيولى بشرط اقترانها بالصورة بها فلا يلزم ما ذكرتم وفيه نظر
وهذا الاعتراض على الوجه الاول من الوجهين الدالين على الفرع الثاني وللمعترض
ايضاً ان يجوز كون الواحد مبدأ لكثير وتوجيهه ان يقال لم لا يجوز ان يكون
الهيولى مبدأ القوة والفعل على حدة بان تتجرد عن الصورة وتكون مع حصة
بالفعل قابلة للصورة وما ذكر لبيانه وهو كون الشيء الواحد لا يجوز ان يكون

مبدأ الكثير بل جاز ذلك لما مر بيانه في بحث العلل والمعلولات مع ان قابلية
الهيولى والصورة ليست اثر المؤثر حتى يكون الهيولى مبدأ لها ويلزم كون الواحد
مبدأ الكثير بل هو من الاعتبارات العقلية التي لا تحقق لها في الخارج ووجه الملازمة
بالفعل ايضا ليس مقتضى ذاتها حتى يكون الهيولى مبدأ له ويلزم ما ذكرتم بل هو من
الفاعل المختار او فايض من العقول مع اختلاف الاسر فلا يلزم ما ذكرتم وهذا
الاعتراض على الوجه الثاني من الوجهين الآخرين على الوجه الثاني وايضا للمعترض
ان يطالب الحكماء بما يوجب الاختلاف في الصورة النوعية بان يقول اختلاف
الاجسام في الاعراض ان لم يفتقر الى صور نوعية بطل ما ذكرتم وان افتقر يلزم
ان يكون تلك الصورة ايضا مستندة الى صور اخرى ويلزم التسلسل ثم المعترض يزعم
انه يجوز ان ما يجعلونه الموجب للاختلاف في الصور النوعية في الاحوال العنصرية
السابقة واختلاف الحركات الفلكية هو سبب لاختلاف الاجسام في الاعراض
والهيئات وتوجيهه هو ان الحكماء لو قالوا ان الموجب للاختلاف في الصور
النوعية هو الاستعدادات السابقة في العنصريات واختلاف الهيوليات بالماهية
في الفلكيات فيقول المعترض لم لا يجوز ان يكون ذلك ايضا سببا لاختلاف الاجسام
في الاعراض والهيئات وهذا اعتراض على الدليل الدال على الوجه الرابع ولعلم ان
للحكماء عن هذه الاعتراضات اجوبة قوية تستدعي بسطا من الكلام تركناها للشرط
المذكور قال البحث الثالث في اقسامه اقول البحث الثالث في اقسام الاجسام

اما بسائط ان لم يكن مركبة من اجسام مختلفة الطبائع كالماء الواحد او مركبات ان كانت
مركبة منها كالمواليد الثلاثة والبسائط يكون كرية الشكل بحسب الطبع اذ لو كانت
مضلعة لزم ان تقتضي طبيعة واحدة هيئات مختلفة كالزاوية وغيرها لكن ذلك
باطل لان طبيعة البسيط طبيعة واحدة والطبيعة الواحدة في القابل الواحد
لا تقتضي هيئات مختلفة لما مر من ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وتنقسم البسائط
الى الفلكيات وعناصر لانها اما ان يكون متحركة بالارادة او لا فان كانت متحركة
بالارادة فهي الفلكيات والا فهي العناصر والاول اي الفلكيات افلاك
وكواكب لانه ان كانت محيطة فهي الكواكب والا فهي الافلاك والافلاك الكلية
الثابتة بالارصاد تسعة الفلك الاول هو الفلك الاعظم والعرش المجيد
بلسان اهل الشرع والجسم المحيط بسائر الاجسام ويدل عليه وجهان وجه
الاول ان الاجسام متناهية لما سنذكره في البحث الخامس من هذا الفصل
فيكون جسم هو نهاية الاجسام وليس دونه جسم آخر وفيه نظر لان البرهان
الذي سنذكره مرتب لما سنذكره وان سلم فلا يلزم من ذلك ان يكون ذلك الجسم
فلكا لجواز ان يكون غير كري قال اقول هذا هو الوجه الثاني من الوجه
الدال على وجود الفلك الاعظم وقبل الخوض في تقرير هذا الوجه لا بد من تقديم مقدمة
وهي انه لما كانت ابعاد الاجسام ثلثة ولكل طرفان كانت الجهات ستا اثنان
طرفا الامتداد الطولي وتسميهما الانسان باعتبار طوله القامة هو قائم بالفوق
جهة

والتحت والفوق ما يلي رأسه والتحت ما يقابله واثنتان طرفا الامتداد العرضي و
يسميهما باعتبار وضع هامته باليمين والشمال اليمين ما يلي اقوى جانبيه بحسب الاغلب
والشمال ما يقابله واثنتان طرفا الامتداد الباقي ويسميهما باعتبار تحريك قامته
بالقدام والخلف القدام ما يلي وجهه والخلف ما يقابله والاربعة الاخيرة متبدلة
بالوضع لان المتوجه الى المشرق يكون المشرق قدامه والمغرب خلفه والجنوب
يمينه والشمال شماله ثم اذا توجه نحو المغرب يتبدل الجميع بخلاف الاوليين فان
القائم لو صار منكوسا لا يصير ما يلي رأسه فوقا وما يلي رجله تحتا بل صار رأسه
من تحت ورجلاه من فوق ولكان الفوق والتحت بحالهما فيكون جهة الفوق
والتحت متعينة بذاتيهما فلا بد من تحدد كرى يتحدد الفوق بمحيطه والسفل بمركزه
اذا عرفت هذا فلنرجع الى حل الكتاب ونقول ان الجهة من متعلق الاشارة
الحسية ومقصد المتحرك الاينى بالوصول اليه فيكون موجودا غير مجرد لان العدم
والمفارق لا يكون كذلك والجهة ليست بجسم لان الجسم منقسم والجهة غير منقسمة
اذ لو كانت منقسمة فالمتحرك اليها اذا وصل الى النصف الاقرب الى المتحرك ان وقف
فالجهة ذلك النصف الذي بين ما فرضناه نصفا للجهة فيكون نفس الجهة هذا خلف
وان لم يقف بل تحرك فحركة المتحرك ان كانت عن جهة فكذلك الى فيلزم ان يكون
الجهة ذلك النصف لا بعد وان كانت حركة لا الى جهة فالجهة ما بعد هذا النصف
فلا يكون هذا النصف من ابعاض الجهة وقد فرضناه الجهة نحوهما هذا خلف وفيه نظر

لان

لان القسمة غير حاصرة لان هناك قد يكون قسم آخر هو الحركة في الجهة ولما ثبت
ان الجهة موجودة غير مجردة وغير جسم فهي موجودة جسمانية فلا بد لها من تعين
ويحددوا المحدد للجهة جسم واحد اذ لو تعدد المحدد للجهة فان لم يحط بعض تلك
الاجسام بالبعض يتحدد القرب بكل واحد منهما دون البعد لعدم غاية القرب
بكل واحد حصل حدود ما غاية البعد عن كل منهما فلا يتعين لكن المحدد للجهة يجب
ان يحدد الجهتين الحقيقيتين وان احاط بعض تلك الاجسام بالبعض فالجسم
المحاط حشو لا مدخل له في التحديد اذ الجسم المحيط يحدد القرب بمحيطه والبعد
بمركزه فيحدد الجهتين معا والمحدد للجهة بسيط اذ لو كان مركبا من اجسام مختلفة
الطبائع لصح الانحلال عليه لان كل مركب كذا فانه يصح عليه الانحلال الا بانتقال
اجزائه الى احيازها الطبيعية والانحلال انما يتاتى بالحركة المستقيمة فرون و
الحركة المستقيمة على المحدد غير جائزة لانه لو كان متحركا بالاستقامة لكان متحركا
الى جهة ح يكون الجهة متحققة له لا به فلا يكون محددا للجهة وقد فرضناه كذلك
هف واذا كان المحدد بسيطا يكون كريا لما عرفت وفيه نظر لانا لا نسلم انه لو لم
يحط بعض تلك الاجسام بالبعض لم يتحدد بهما الا جهة القرب لجواز ان يكون
غاية القرب من احدهما غاية البعد عن الآخر فيتحدد غاية البعد ايضا وايضا
لا نسلم انه لو احاط البعض بالبعض يكفي المحيط وانما يكفي لو كان كريا اذ لو لم يكن
كريا لا يكون له محيط يتحدد به القرب ومركز يتحدد به البعد لكن قوله فالمحاط حشو

فيه لطيفة لا تخفى على من له ادنى فطانة قال الثالث الارصاد الخ اقول
الوجه الثالث من الوجوه الدالة على وجود الفلك الاعظم هو ان الارصاد المتوالية
شاهدة على ان الكواكب والافلاك باسرها تتحرك بالحركة اليومية اعني حركة سريعة من المشرق
الى المغرب بحيث تتم دورة في يوم بليلته بالتقريب وعلى انها تتحرك بحركات اخر
غير الحركة اليومية مخالفة للحركة اليومية في الجهة ومتفاوتة في السرعة والبطوء والمناطق
واذا كان كذلك فلا بد من جسم محيط بالافلاك والكواكب يحركها بالحركة اليومية
وهو المحدد وهذا الدليل انما يدل على فلك تاسع محيط بالافلاك الثمانية ولكن لا يدل على احاطة
هذا الفلك بجميع الاجسام حتى يلزم ما ذكرتم قال واما الثامن فالسابعة الخ اقول واما الثامن فالقائلون
به من الافلاك فيدل على وجوده اختلاف حركات الكواكب فان حركات الكواكب الثابتة
مخالفة لحركات السبعة السيارة وحركة كل واحد من السبعة مخالفة لحركة الآخر فوجب
اثبات ثمانية متحركات لامتناع اسناد الحركتين المختلفتين الى جسم بسيط وامتناع
تحرك الكواكب بالذات بان تخرق الافلاك وتحرك الكواكب فيها تحرك السمك في الماء
لاستحالة الخرق على الافلاك كما عرفت من ان الحركة المستقيمة على الافلاك غير جائزة والخرق
انما يكون بالحركة المستقيمة فرد ثمه ولقائل ان يقول اللازم امتناع الخرق على الافلاك
وعدم جواز الحركة المستقيمة لو ثبت فانما يثبت في المحدد فقط دون جميع الافلاك
وان سلم استحالة الحركة المستقيمة على جميع الافلاك فلم لا يجوز ان يكون لكل كوكب
نطاق بان ينفصل من ثخن فلكه جسم شبيه بحلقة يكون قطر ثخنه مساويا

لقطر

لقطر الكوكب وتلك النطاق تتحرك بنفسه فتتحرك الكواكب او تتحرك النطاق
لا بنفسه بل باعتماد الكواكب على تلك النطاق وح لا يلزم الخرق فلا يلزم
ما ذكرتم وفيه نظر لان اثبات هذه النطاقات مخالفة للاصول والفرق
بينه وبين المتمم ظ قال فرعان الاول آه اقول هذان البحثان فرعان على
الافلاك الفرع الاول ان الافلاك باسرها شفافة لا لون لشيء منها اذ لو كانت
الافلاك ملونة لحجبت نور الابصار عن رؤية ما وراءها لان كل ملون كثيف والتالي
باطل لانا نرى شيئا من الكواكب فكذا المقدم وفيه نظر اذ الماء والزجاج
والبلور يكون ملونة مع انها لا تحجب الابصار عن رؤية ما وراءها وان سلم
فلا يتمشى في الفلك الثامن والتاسع لان ما وراء الفلك التاسع ليس شيئا مرئيا
ليستدل على كونه شفافا والتاسع وان كان وراء الثامن لكن ليس عليه كوكب
ليستدل على كون الثامن شفافا والافلاك باسرها لا حارة ولا باردة اذ لو
كانت حارة او باردة لكانت في غاية الحرارة والبرودة لان الطبيعة لما اقتضت
شيئا ولم يكن لها عائق عنه لكن حصل ذلك الشيء على اتم ما يمكن ولو كان كذلك
لا يتولد الحر او البرد على عالم العناصر بسبب مجاورة العناصر الافلاك اذ العناصر
عند الافلاك كقطرة من بحر والتالي باطل فكذا المقدم وفيه نظر اذ يجوز ان يكون
بعض الافلاك حارا وبعضه باردا فاعتدل التاثير فلا يلزم ما ذكرتم والافلاك
باسرها لا خفيفة ولا ثقيلة لانه لو كانت خفيفة او ثقيلة لكانت لها ميل عن المركز و

اليه وكان في طباعها ميل مستقيم وهو مستلزم لجواز الحركة المستقيمة عليها وقد ثبت
استحالتها وانما قال وكان في طباعها ولم يقل في طبيعتها لان الطبيعة عبارة عن
مبدأ حركة الجسم على نهج واحد من غير ارادة وهي لا تتصور في الفلكيات واما الطباع
فهو يعم الاجسام كلها اذ الطباع يقال لمصدر الصفة الذاتية الاولية لكل شيء والافلاك
بامرها لا رطبة ولا يابسة لان الرطوبة سهولة التشكل الغريب وسهولة ترك الالتصاق
التي هي عبارة عن الرطوبة وعسر التشكل الغريب وعسر الالتصاق الذي هو
عبارة عن اليبوسة لا تتم الا بالحركة المستقيمة ضرورة والحركة المستقيمة على الافلاك
غيرها ممتنع لما عرفت والافلاك بامرها غير قابلة للحركة الكمية وهو ازدياد الجسم وانتقاصه
لانه لو ازداد محدب الفلك المحيط لجميع الاجسام لزم ان يكون فوقه خلاء وهو ممتنع ومقعر
الفلك المحيط مثل محدبه في تمام الماهية فيستحيل على مقعره ما استحال على محدبه و
هو الازدياد وهو المط واذا لم يتغير مقعر الفلك المحيط امتنع ذلك التغير وهو
الازدياد في محدب الفلك المحاط به وهو الفلك الثامن والا لزم التداخل ان لم
يكن بين الفلكين فرجة او وقوع الخلاء ان كان ذلك وكلاهما محال واذا امتنع التغير
المذكور في مقعر الفلك المحاط لان المقعر كالمحدب في تمام الحقيقة واذا امتنع على مقعر
الثامن امتنع على محدب التاسع بعين ما ذكرنا الى آخر الافلاك وفي هذا التقرير انظار
غلط لان امتناع ازدياد محدب الفلك المحيط ليس لذاته بل لعدم الحيز الذي هو شرط ازدياد
المحدب ولا يلزم من ذلك اشتراك المقعر في الامتناع لان الشرط وهو الحيز غير منتف هاهنا

ولقائل ان يدفع هذا الاحتمال ويقول التغير على المقعر ايضا يستلزم التداخل
او الخلاء بعين ما ذكرنا فاندفع الاحتمال قال الشارح آه اقول النوع الثاني من
وجوه الافلاك هو ان الافلاك متحركة على الاستدارة لان الاجزاء المفروضة في الافلاك
متماثلة في الحقيقة فيصح لكل واحد من تلك الاجزاء من الوضع والموضع ما حصل للجزء
الآخر لوجوب استواء المتماثلات في جميع الاحكام ولا نعني بذلك الا جواز الحركة
المستديرة على الافلاك فيصح الحركة المستديرة على الافلاك وكلما صحت الحركة
المستديرة عليه ولم يكن فيه مانع ذاتي عنها ففيه مبدأ ميل مستدير فالافلاك
فيها مبدأ ميل مستدير وكلما فيه مبدأ ميل مستدير كان متحركا بالاستدارة
لوجوب حصول الاثر وهو الحركة المستديرة عند حصول المؤثر وهو الميل المستدير
فكل فلك يجب ان يتحرك على الاستدارة وايضا لو بقي كل جزء من الاجزاء المفروضة
للفلك مع وضع معين وفي حيز معين ويوجد متعين من اجزاء حيز الكل مع جواز
وضع آخر وحيز آخر غيره لزم الترجيح بلا مرجح فيصح على الآخر من الوضع
والحيز وذلك بالحركة المستديرة وهو المط وهذان الوجهان الدالان على النوع
الثاني منقوضان بالعناصر لان الاجزاء المفروضة للعناصر متماثلة ايضا مع ان العناصر
غير متحركة بالاستدارة ولقائل ان يقول ان العناصر ليس فيها مبدأ ميل مستدير
لمانع ذاتي وهو وجود الميل المستقيم فيها ولما كانت الحركة المستقيمة من الفلكيات
ممتنعة لم يكن فيها مانع ذاتي من الحركة المستديرة كما اشرنا في تقرير الدليل اليه وانما

الخمر اما ثانيه و ستدين لان الحركات البسيطة ثلثة حركة من المركز وحركة اليه وحركة عليه
فالمقبول البسيطة ثلثة اثنان مستقيمان وواحد مستدير   واما الكواكب
اما الكواكب فهي اجسام بسيطة مركوزة في الافلاك اي في ثخن الفلك اي في ثخن نيرة
بذاتها الا القمر فانه جرم كمد يستفيد الضوء من الشمس لصقالته
كالمرآة المجلوة اذا حاذتها الشمس ويشهد لهذا الاكتساب تفاوت تغير القمر
بحسب قربه من الشمس وبعده عنها كما هو مذكور في كتب الهيئة لا يقال فلفلك
القمر كرة نصفها مضيء ونصفها مظلم الكوانت وبطئ الآخر ويتحرك بنفسها على مركزها
حركة مساوية لحركة فلك القمر بحيث يكون عند الاجتماع وجه المضيء الى الشمس و
المظلم الينا فاذا تحرك الفلك تحرك معه الكرة بمقدار حركة الفلك فيظهر لنا الجانب
المضيء اولا فاولا حتى يتم الفلك نصف دورة فحينئذ يتم نصف دورة
فيظهر لنا الجانب المضيء بتمامه فنراه بدرا واذا كان كذلك فتفاوت نور القمر بحسب
بعده عن الشمس وقربه منها لا يدل على ان نوره مستفاد من نور الشمس لانا نقول
الخسوف يكذب هذا الاحتمال لان القمر يكون عند الاستقبال متوجها الينا بنوره
الذاتي واذا كان كذلك فحيلولة الارض بينه وبين الشمس لا توجب خسوفه والتالي
باطل لوجود الخسوف في الاستقبالات بالشرط المذكور في المقدم مثلا   واما العناصر
واما العناصر فخفيف مطلق يتحرك نحو المحيط وهو النار وهو حار يابس
اي لو خلي وطبعه ظهر منه حر محسوس ويبس والنار يماس محدب مقعر فلك القمر

المسمى

المسمى بالاثير وخفيف مضاف لا يقصد نفس المحيط بل يكون اميل الى المحيط
من اكثر بقية العناصر وهو الهواء فانه لا يطلب ما يطلب النار لكن ميله
الى المحيط اكثر من ميل الماء والارض فكان خفيفا بالاضافة اليهما وطبعه حار
رطب على قياس ما قلنا والهواء يماس محدبه مقعر النار وثقيل مطلق يتحرك نحو
نفس المركز وهو الارض وطبعه بارد يابس اي لو خليت وطبعها ظهر منها برد
محسوس ويبس وهي في الوسط بحيث ينطبق مركز ثقلها على مركز العالم
وثقيل مضاف لا يكون طالبا لنفس المركز بل يكون اميل الى المركز من اكثر
بقية العناصر وهو الماء فانه لا يطلب ما يطلبه الارض بل ميله الى المركز اكثر
من ميل النار والهواء فكان ثقيلا بالاضافة اليهما وطبعه بارد رطب على قياس
ما عرفت وكان من حق الماء ان يحيط بالارض كلها لان الماء بسيط وشكل البسيط
الكرة الا انه لما حصل في بعض جوانب الارض تلال ووهاد بسبب الاوضاع
والاتصالات الفلكية لا جرم سال الماء بالطبع الى الاغوار وانكشف المواضع
المرتفعة وذلك الانكشاف حكمة من الله تعالى ورحمة منه ليكون المواضع
المنكشفة مهدا لما ينشأ من النباتات ومسكنا للحيوانات قال ثم انها اي
ثم العناصر بأسرها كائنة وفاسدة اي قابلة للكون والفساد وهما حدوث صورة
وزوال اخرى عنه بتبدل الصور الحاصلة على السوية الواحدة لانقلاب كل من
العناصر الثلاثة الباقية اما بواسطة او بغير واسطة والذي بغير الواسطة

وهو فساد احد المتجاورين وكون المجاور الآخر اما ايا فانه يفسد ويتكون منه
الارض لان مياه بعض العيون يتحجر وذلك مشاهد والارض تصير ماء لان
الحجر يجعلها اصحاب الحيل وهم اصحاب الاكسير ماء سيالا والهواء يصير ماء لان الهواء
الملاصق للاناء المبرد بالثلج والجمد يصير قطرات على طرف الاناء وقطرات يجتمعة
وتلك القطرات تتكون من ذلك الهواء الملاصق اذ لم تتكون من ذلك الهواء فاما ان يجتمع
من الهواء المطيف بالاناء بان كانت حاصلة في ذلك الهواء الا انها لصغرها وحران الهواء
ما كانت متمكنة من خرق الهواء والنزول والاجتماع على اطراف الاناء فلما برد ذلك الاناء
برد ذلك الهواء فثقلت تلك القطرات ونزلت واجتمعت على اطراف الاناء او ترشح
من الماء في داخل الكوز والاول باطل لان تلك القطرات كلما نحيناها اجتمعت مرة اخرى
على وتيرة واحدة فلو كان ذلك لانفصلت مرة بعد اخرى لنزول تلك القطرات
عن الهواء كلها والكل باطل والالوجب ان لا يوجد تلك القطرات الا في موضع
الترشح وليس كذلك اذ توجد فوق ذلك الموضع واذا بطل القسمان تعين ان تلك
القطرات انما تقلب اليها الهواء المطيف بالاناء والماء يصير هواء لان تضمحل في
الهواء ولا يبقى لها حرارة تحسها وكل واحد منها مشاهد وان الهواء يصير نارا
وذلك بالنفخ القوي في الكير وسد الطرف التي يدخل فيها الهواء الجديد كما يشاهد
من يزاول ذلك واذا عرفت ان الارض تصير ماء او بالعكس والماء يصير هواء او
بالعكس والهواء يصير نارا او بالعكس عرفت ان كلا منها يصير للثلثة الباقية اما

وكذلك النار لان المتقلي بسبب التسخين يصير هواء والشعلة لو تنفذ تصير هواء

بقيد والبسيطة لو بانها قابلة للكون والفساد مع جميع اجزائها وهو المطلوب قال
واما المركبات فامر واما المركبات فانما تتكون من امتزاج بعض العناصر الاربع
بسبب امزجة مختلفة وتلك الامزجة تستعد بمختلفة لتقبل الفيض صور نوعية لذلك
فتفيض منها اثار مختلفة كما عرفت وتلك الصور اما للمعادن ان كانت مصدرا
لحفظ العناصر المتداعية الى الانفكاك فقط او للنبات ان كانت مصدرا للحفظ
مع التغذية والتنمية وتوليد المثل فقط او للحيوان ان كانت مصدرا للحس
والحركة الارادية مع ما ذكرنا والمزاج هو الكيفية المتوسطة بين الكيفيات
التي للعناصر الحاصلة من تفاعل البسائط وهي العناصر بان ينقص اجزاء البسائط
تختلط بعضها ببعض بحيث يكسر سورة كل واحد من البسائط سورة الآخر
فيحدث كيفية متوسطة في الجميع وهي المزاج وتحقيق تعريف المزاج بشدة ما
ابسط لا يليق بهذا الموضع قال الرابع اقول البحث الرابع في حدوث الاجسام
فنقول الاجسام محدثة بذواتها وصفاتها وقال ارسطو الافلاك قديمة بذواتها
وصفاتها المعينة كالشكل والمقدار وما يجري مجراها من الاشكال الا في الاوضاع
اللازمة عن حركاتها فانها حادثة لان كل وضع مسبوق بوضع آخر الى ما لا نهاية له
والعناصر قديمة بموادها اي هيولاتها قديمة بشخصها اذ لو كانت حادثة لكانت
زمانيا لكان لها هيولى اخرى لما عرفت من ان كل حادث فهو مسبوق بمادة ويلزم
التسلسل واما صورها فاما الصور الجسمية فقديمة بنوعها لان هيولاتها القديمة لا تنفك عن

ان نوع الصورة الجسمية المتوالية على الاستعدادات

صور جسمية لها وليست قديمة بشخصها لان كل اتصال يمكن ان ينتفي بطريان
الانفصال ويحدث اتصالان آخران والصور النوعية قديمة بجنسها لان هيولا ما
القديمة لا تنفك عن صورة ما من الصور النوعية كما عرفت وليست قديمة بنوعها
لما عرفت من ان كل عنصر يخلع صورته ويلبس صورة عنصر آخر واما قال في
الصور الجسمية بنوعها وفي النوعية بجنسها لان مطلق الصور الجسمية طبيعة
نوعية لكونها محمولة على امتدادات متفقة الحقيقة واما مطلق الصورة النوعية فهي
طبيعة جنسية لكونها مقولة على صور العناصر والافلاك وهي مختلفة الحقيقة وقال
من كان قبل ارسطو من الحكماء ان جميع الاجسام سواء كانت فلكية او عنصرية قديمة بذواتها
محدثة بصورها الجسمية والنوعية وبصفاتها ثم اختلفوا في تلك الذوات القديمة المتصفة
بصفات الحادثة فقيل اصل تلك الذوات جوهر فنظر الباري اليه اي الى تلك الجوهر نظر
الهيبة فذابت تلك الجوهر وصارت ماء ثم حصل الارض منه بالتكثيف وتكون السماء
والنار والهواء بالتلطيف وحصل السماء من دخان النار وقيل كان ذلك الاصل
هواء وحصل منه النار بالتلطيف والاجزاء بالتكثيف وقيل كان ذلك الاصل
نارا وتكونت الهواء بالتكثيف وتكونت السماء من الدخان وقيل كان ذلك الاصل
اجزاء صغارا من كل جنس وكانت متفرقة للتنافر بينها ومتحركة حركة ذاتية في بعض الاعصار
لتكون ابعاد العالم متناهية كالتحرك عالى يتصل لا ان اجتمع من تلك الاجزاء اجزاء متماثلة
الطبائع واتصلت وطائفة منها بالمنافرة وصارت جسما وقيل كان ذلك نفسا

بالتكثيف

وهيولا

وهيولا فتعشقت النفس على الهيولى لتوقف كمالاتها على الهيولى بوجه وتعلقت
بالهيولى وحارت في تعلقها بالهيولى سببا لحصول اجسام العالم بان يفيض لها
صور الهيولى وقيل كان ذلك الاصل وحدات فصارت ذوات اوضاع بسبب
من الاسباب وتكونت منها نقاط ثم التفت النقاط فصارت اجساما بان
حصل من النقاط خطوط ومن الخطوط سطوح ومن السطوح اجسام ولوضح
كما لينوس في كل من الاقوال المنقولة عن هذه الطائفة قال لنا اولا
لنا على ان الاجسام حادثة بذواتها وصفاتها وجهان الوجه الاول انه لو حصلت
الاجسام في الازل لكانت ساكنة اذ لو لم تكن ساكنة لكانت متحركة لكن كونها متحركة
في الازل باطل اذ الحركة لكونها عبارة عن الخروج من القوة الى الفعل على سبيل التدريج
تقتضي المسبوقية بالغير المنافية للازلية لكونها عبارة عن اللامسبوقية بالغير
فثبت ان الجسم لو وجد ازلا لكان ساكنا في الازل والساكن في الازل لا يتحرك ابدا
لان سكون الجسم ازلا ان كان لا لاجل علة اي يكون علته ذات الجسم امتنع انفكاكه
عن ذات الجسم لامتناع انفكاك المعلول عن علته واذا امتنع انفكاك السكون
عن الجسم فلا يتحرك الجسم ابدا وان كان سكون الجسم لاجل غيره اي يكون علته غير ذات
الجسم فذلك الغير لا بد وان يكون موجبا اذ لو لم يكن موجبا لم يكن فعله وهو
السكون قديما لما عرفت من ان القديم لا يستند الى الفاعل المختار ويكون ذلك الموجب
الذي هو علة السكون واجبا لذاته او منتهيا الى ما هو واجب لذاته دفعا للدور والتسلسل

كما عرفت التنوير مع ان اداوح يلزم دوام السكون بدوام ذلك الموجب الواجب او
المنتهي اليه لدوام المعلول بدوام علته فلا يزول السكون ابدا لامتناع زوال
علته وهو الموجب الواجب لذاته او المنتهي اليه فثبت ان الاجسام لو حصلت في الازل
لم تتحرك ابدا واللازم باطل لان الاجسام تتحرك في العنصريات والفلكيات وجواز الحركة
عليها مشاهد فالملزوم مثله باطل قيل عليه لو امتنع لذاته وهو الحكم في الازل لامتنع
وجوده مطلقا والا لجاز ان يصير ممكنا في وقت آخر وهو باطل لاستحالة انقلاب الممتنع
لذاته ممكنا اذ لو جاز لجاز ان ينقلب الباري تعالى شريك الاله كان ممتنعا لذاته ثم انقلب ممكنا و
ذلك باطل ضرورة قلنا الممتنع ازلا ليس الممتنع لذاته حتى لو امكن يلزم انقلاب الممتنع
لذاته ممكنا بل هو الممتنع لمانع خارجي كالحادث اليومي فانه ممكن اليوم مع كونه ممتنعا
ازلا قيل المحدد لا مكان له [illegible] ولا يكون متحركا ولا ساكنا لان الحركة عبارة عن
الانتقال من مكان الى آخر والسكون عبارة عن الاستقرار في مكان واحد اكثر من زمان
ولهذا اذا لم يكن المحدد متحركا ولا ساكنا بطل ما ذكرتم من ان الاجسام لو لم
يكن في الازل ساكنا لكانت متحركة لوجود الواسطة كما تبين قلنا لا نم وجود محدد
ليس له مكان وان سلم وجوده فلا شك ان المحدد ذو وضع وذو مماسة للاجسام
التي في جوفه فح يكون اما ساكنا او متحركا لانه ان بقي على ذلك الوضع والمماسة
المعينين فساكن وان انتقل عن ذلك الوضع والمماسة فمتحرك وح بطل ما ذكرتم
من الواسطة والحاصل ان ما ذكرتم تعريف الحركة والسكون الاينيين وما ذكرنا تعريف

الحركة والسكون الوضعيين ولا يلزم من عدم كون المحدد ساكنا او متحركا بالحركة والسكون
الاينيين عدم كونه ساكنا او متحركا بالحركة والسكون الوضعيين قيل الازل ينافي حركة
معينة ولا ينافي حركات [illegible] لا يمتنع ان تكون قبل كل حركة معينة حركة لا الى اول
وتكون نسبة الحركة مخصوصة [illegible] اي ثبات وح يجوز ان تكون الاجسام متحركة في
الازل بهذا المعنى قلنا الازل ينافي الحركة من حيث هي لسبق ماهية الابد
ان ماهية الحركة عبارة عن الخروج من القوة الى الفعل على سبيل التدريج فيقتضي المسبوقية
بالغير قيل لم لا يجوز ان يكون السكون الازلي مشروطا بعدم حادث فيزول السكون
بسبب حدوث ذلك الحادث وح لا يستحيل ان تكون الاجسام ساكنة في الازل
ثم تتحرك ابدا قلنا فح في حدوث ذلك الحادث وجد السكون في [illegible]
بين نقيض الشرط ووجود المشروط واذا كان حدوث الحادث منافيا لوجود
السكون فيتوقف حدوث الحادث على عدم السكون لتوقف وجود الشي على
ارتفاع منافيه ولو كان عدم السكون موقوفا على وجود الحادث كما ذكرتم يلزم الدور
قيل قدرة الله تعالى على ايجاد موجود معين قديمة ثم ان تلك القدرة تنقطع بوجود ذلك
المعين واذا كان كذلك فانتقض ما ذكرتم من ان الاجسام لو كانت ساكنة ازلا لامتنع
زوال ذلك السكون بناء على ان الازلي لا يزول قلنا لا نم انقطاع القدرة عند وجود
المعين بل المنقطع هو تعلق القدرة به وهو ليس امرا وجوديا والكلام في الامر
الوجودي الازلي فلا ينتقض ما ذكرنا ولو سلم [illegible] لا نم ان الامر الازلي

سواء كان وجوديا او عدميا لم يجز زواله فينتقض بتعلق القدرة لما اعترفتم به
وان خصصتم الدعوى بالامر الوجودي فلا يتم اصل دليلكم ولا يتم انه لو كان السكون
امرا وجوديا قال العلامة اقول الوجه الثاني من الوجوه الدالة على ان الاجسام
حادثة بذواتها وصفاتها هو ان الاجسام ممكنة لان الاجسام مركبة ومتعددة لانها
وكل مركب ومتعدد مفتقر الى اجزائه وآحاده التي هي غيره والمفتقر الى الغير ممكن
وكل ممكن فله سبب فالاجسام لها سبب فذلك اما ان يكون موجبا والا يلزم دوام
جميع ما يصدر عنه بواسطة او بغير واسطة بدوام ذاته لدوام معلوله الاول بدوام
ذاته ودوام معلول المعلول الاول وهلم جرا فيلزم دوام جميع الحوادث وهو ممتنع
واذا لم يكن سبب الاجسام موجبا فيكون مختارا وكل ما له سبب مختار فهو محدث
كما عرفت غير مرة من ان القديم لا يستند الى المختار فيكون الاجسام محدثة وفيه
بحث لانا لا نسلم انه لا يجوز ان يوجد السبب الموجب جسما متحركا على سبيل الدوام
ويكون الحركة شرطا لوجود كثير من الحوادث والتغيرات فلا يلزم من ذلك دوام الحوادث
بدوامه لان الشرط وهو الحركة غير دائمة الوجود واذا لم يكن شرط وجود الشيء دائما
لم يكن ذلك الشيء دائما الا ان يقال وجود من الحوادث ان توقف على وجود حركة
ووجود تلك الحركة لكونها حادثا على حركة اخرى وهلم جرا لزم في الوجود اجتماع الحوادث
التي لا نهاية لها المرتبة وضعا وطبعا لترتب المعلول على العلة كذلك واجتماع الحوادث
التي شانها كذلك غير ممكن وان توقف وجود من الحوادث على عدم حركة تعود

كان السبب الموجب مع عدم تلك الحركة علة تامة مستمرة لوجود هذا الحادث ولاستمرار
الموجب وعدم تلك الحركة ثبتا على امتناع اعادة المعدوم فيلزم من دوام السبب الموجب
مع عدم تلك الحركة دوام وجود هذا الحادث وهو ممتنع قال الثالث آه اقول
الثالث من الوجوه الدالة على ان الاجسام حادثة بذواتها وصفاتها هو ان الاجسام
لا تخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث فالاجسام حادثة والاولى
اي الصغرى يتبين لثبوت الحركات والسكنات والاوضاع والصفات الحادثة
عليها والثانية اي الكبرى مبينة في الفصل الثامن من الباب الاول في الكتاب الثاني
في البحث الرابع في نفي قيام الحوادث بذاته تعالى قال احتج آه اقول احتج المخالف
للمتكلمين على قدم الاجسام بوجهين الاول ان الاجسام لو كانت حادثة محدثة فلا بد
وان يكون لحدوثها وقت واذا كان كذلك كان تخصيص احداثها بذلك الوقت
المعين دون آخر تخصيصا بلا مخصص وهو محال الثاني ان كل حادث فله
مادة سابقة عليه لما عرفت من ان كل حادث فهو مسبوق بامكان فالمادة قديمة
دفعا للتسلسل اذ لو كانت حادثة لكانت مسبوقة بمادة اخرى ويلزم التسلسل واذا
كانت المادة قديمة والمادة لا تخلو عن الصورة لما عرفت فالصورة ايضا قديمة لان ما لا
ينفك عن القديم يكون قديما واذا كانت المادة والصورة قديمتين فالجسم قديم ايضا
لعدم تحقق حصول ماهية الجسم بغيرهما اقول الجواب الثالث ان الزمان قديم اذ لو كان
حادثا لكان عدم الزمان قبل وجوده قبلية لا تجتمع مع البعدية التي لا تجتمع مع القبلية

على عدم حدوث الاجسام

قلنا لا نم الترجيح بلا مرجح لا يجوز فان القادر المختار يجوز ان ... بلا مرجح

عدم الزمان

والقبلية

لا تتحقق الا مع الزمان فيكون قبل وجود الزمان زمان هذا خلف واذا كان الزمان
قديما وهو مقدار الحركة يكون الحركة قديمة ايضا لان وجود مقدار الشيء
بدون وجود ذلك الشيء غير معقول واذا كانت الحركة قديمة فالحركة قائمة بالجسم
فيكون الجسم قديما ايضا هو المطلوب واجيب عن الوجه الاول بان المخصص
لاحداث الاجسام بذلك الوقت هو ارادة الله تعالى اي تعلق ارادة الله تعالى بذلك
الوقت فان قلت ننقل الكلام الى اختصاص تعلق ارادته تعالى بذلك الوقت
فلو تعلق بذلك بارادة اخرى يلزم التسلسل والا يلزم الترجيح بلا مرجح قلت
يجوز ان يكون هناك ارادات متعاقبة غير متناهية من جملتها ارادة يتوقف
عليها وجود الاجسام فاذا وجدت تلك الارادة حدث الاجسام ولا يلزم
التسلسل واجيب عن هذا الوجه الثاني بان مقدمات كل واحد من الحجتين
غير مسلمة ولا مبرهنة فلا تقوم حجة علينا اما مقدمات الحجة السابقة فلانا لا نسلم
ان كل حادث مسبوق بمادة حتى يلزم ان يكون المادة قديمة ولا نسلم ايضا
امتناع خلوها عن الصورة واما مقدمات الثالثة فلانا لا نسلم ان القبلية التي لا تجتمع
مع البعدية لا تتحقق الا بالزمان ولا نسلم ان الزمان مقدار الحركة كما تقرر الكلام في
لا فاده المقدمات قال واعلم اقول اعلم ان صحة الفناء على الاجسام
متفرعة على حدوثها فان ثبت الحدوث ثبت صحة الفناء والا فلا وفيه نظر
اذ لا يلزم من ثبوت الحدوث صحة الفناء فان النفوس الناطقة حادثة مع انها

لا تقبل

لا تقبل الفناء كما هو مذهب ارسطو ومن تبعه والكرامية وان اعترفوا
بحدوث الاجسام قالوا ان الاجسام ابدية لا يصح عليها الفناء والعدم لو عدمت
بعض الاجسام فعدمها لكونها ذاتيا يمتنع بسبب فاما ان يحصل عدمها بايجاد
فاعل مختار او بطريان ضد او بزوال شرط والكل محال وقد سبق الكلام فيه
تقريرا وجوابا في البحث الرابع من الفصل الاول من الباب الثاني من الكتاب
الاول في بقاء الاعراض فلا نطول الكتاب بالاعادة قال والخامس آه
اقول البحث الخامس في تناهي الاجسام المدعى ان الابعاد الموجودة في الخارج
متناهية سواء فرضت تلك الابعاد في خلاء او ملاء خلافا للهند فان علماءهم
اثبتوا اجساما غير متناهية لنا في المطلب انا لو فرضنا خطا غير متناه و
فرضنا خطا آخر متناهيا موازيا للخط الاول الغير المتناهي فاذا حال الخط
المتناهي من الموازاة الى المسامتة فلا بد من حدوث نقطة في الخط الغير
الغير المتناهي يكون تلك النقطة اول نقطة المسامتة وهو اذ حصول المسامتة
لتلك اول المسامتة وجه يكون الخط الغير المتناهي منقطعا بتلك النقطة
التي هي اول النقطة المسامتة اذ لو كان فوقها نقطة لكان حدوث اول
المسامتة مع النقطة الفوقانية لان المسامتة مع الفوقانية يحصل بميل عن
الموازاة اقل من الميل الذي يحصل به المسامتة مع التحتانية والميل القليل
يحصل قبل الميل الكثير ضرورة وقد فرضنا المسامتة مع التحتانية هف

واذا لزم انقطاع الخط بتلك النقطة يكون الخط الغير المتناهي متناهيا هف
وانما قال في الدعوى الابعاد الموجودة ولم يقل الابعاد مطلقا اذ لا خلاف
في جواز تصور بعد غير متناه وانما الخلاف في البعد الموجود خارجا وفي هذا
الدليل نظر لان الملازمة ممنوعة والمستند ما ذكر في بيان بطلان الثاني و
ايضا الحجة انما يلزم من الجميع فلا يلزم استحالة البعد الغير المتناهي واحتج
علماء الهند على مطلوبهم بان لكل جسم فاوراءه كان يمين المحدد عندكم مثلا
متميز فيه بعض جوانبه عن البعض ومشار اليه حسا لان العقل يحكم بان ما يلي
جنوبه غير ما يلي شماله وكل ما كان متميزا او مشارا اليه يكون موجودا وكل
موجود اما جسم او جسماني لما عرفت في صدر الكتاب من ان كل موجود ليس
بجسم ولا جسماني فان كان جسما فظ وان كان جسمانيا فلا بد له من محل
وهي الجسم فثبت ان ما وراء كل جسم جسم آخر لا الى نهاية وهو المط ومنع
احتجاج الهند بان التميز المذكور ليس مما يحكم به العقل بل هو وهم محض ليس
بثبت اي بحجة قال الفصل الثاني اقول الفصل الثاني في المفارقات وفي هذا
الفصل مباحث البحث الاول في اقسام الجواهر الغائبة عن حواسنا لانها
ان يكون مؤثرة في الاجسام او تكون مدبرة للاجسام او لا تكون مؤثرة في
الاجسام ولا مدبرة اياها والاول اي الجواهر الغائبة المؤثرة في وجود الاجسام
هم العقول العشرة عند الحكماء والملائكة الاعلى بلسان الشرع والثاني اي الجواهر

الغائبة

الغائبة المدبرة للاجسام تنقسم الى علوية وهي التي تدبر الاجسام العلوية وهي
النفوس الفلكية عند الحكماء والملائكة في عرف الشرع والى سفلية وهي التي
تدبر عالم العناصر والمدبرة لعالم العناصر اما ان تكون مدبرة للبسائط والمواليد
الكائنات وهم يسمون ملائكة الارض واليهم اشار صاحب الوحي محمد عليه
الصلوة والسلام وقال جاءني ملك البحار وملك الجبال وملك الامطار وملك
الارزاق واما ان تكون مدبرة للاشخاص الجزئية وهي نفوس ارضية
كالنفوس الناطقة الانسانية والثالث الجواهر الغائبة عن الحواس التي لا تكون
مؤثرة في الاجسام ولا مدبرة اياها تنقسم الى خيرة بالذات وهم الملائكة الكروبيون
في لسان الشرع والى شريرة بالذات وهم الشياطين والى مستعدة للخير والشر
وهم الجن وظاهر كلام الحكماء يدل على ان الجن والشياطين هم النفوس البشرية
المفارقة عن الابدان بحسب الخير والشر واكثر المتكلمين انكروا الجواهر
المجردة كما مر في صدر الكتاب وقالوا الملائكة والجن والشياطين اجسام
لطيفة قادرة على التشكل باشكال مختلفة قال المص هذا الذي ذكرته من
التقسيمات والتعريفات مما استنبطته من فوائد الانبياء والتقطته
من فوائد الحكماء ونعم ان احاطة العقل بالمذكورات من طريق الاستدلال
لعلها من قبيل المحال كما قال الله تعالى وما يعلم جنود ربك الا هو قال الثاني
اقول الثاني البحث في العقول قال الحكماء العقول اعظم الملائكة واول

المبدعات وهي الموجودات التي لا يسبق وجودها عدم زماني كما روي عن النبي عم
اول ما خلق الله العقل واقوى ما يستدل الحكماء به على ان اول المبدعات
العقول وجهان الاول ان الافلاك موجودة لا محالة وجوبا او امكانا فالموجد القريب
للافلاك ليس الباري تعالى لان الافلاك اجسام مركبة من الهيولى والصورة والله تعالى
واحد حقيقي والواحد الحقيقي لا يصدر عنه المركب الذي ليس بواحد كما عرفت فالافلاك
غير صادرة عن الواجب تعالى وليس الموجد القريب للافلاك جسما آخر غير الافلاك لوجهين
الاول ان ذلك الجسم ان احاط بالافلاك لتقدم وجوبها وجود الافلاك لتقدم
وجود العلة على وجود المعلول في وجود الافلاك حينئذ لعدم الخلاء الذي يكون
في جوف ذلك الجسم المحيط فيكون ذلك الجسم متقدما على عدم الخلاء لان المتقدم على المتقدم على
الشيء متقدم على ذلك الشيء فيكون عدم الخلاء ممكنا لذاته واجبا لغيره وهو محال وان
احاطت الافلاك بذلك الجسم لزم كون الخسيس علة للشريف لكون المحيط اشرف
واشرف من المحاط والثاني ان الجسم انما يؤثر في قابل التأثير بعد ان كان القابل ذا وضع
مخصوص بالنسبة اليه فلا يؤثر في الهيولى اولا لانه ليس للهيولى وضع قبل الصورة
ولا يؤثر ايضا في الصورة اولا اذ لو اثر فيها لزم ان تكون للصورة تعين قبل الهيولى
واذا لم يؤثر في الهيولى اولا وفي الصورة فلا يؤثر في الجسم وليس الموجد القريب للافلاك
ما يتوقف فعله على الجسم اعني النفس لان ما يتوقف فعله على الجسم لا يصدر عنهما هو اول
الاجسام وهو الافلاك ضرورة واذا لم يكن الموجد القريب للافلاك الباري تعالى

والاخ

ولا الجسم واجزائه ولا النفس فالموجد لها جوهر مجرد مستغن عن الآلات والآلات
وهو العقل وفيه نظر لانا لا نسلم ان الواحد لا يصدر عنه المركب وقد مر الكلام عليه
ولا نسلم ان المحيط اشرف من المحاط ولا نسلم ان الجسم لا يؤثر الا في قابل له وضع بالنسبة اليه
لا يقال المتقدمات من دليل هذا الكلام امور الوجه الثاني على ان اول المبدعات
هو العقول هو ان الصادر من الله تعالى اولا ليس العرض لان العرض لا يتقدم على
الجوهر والصادر اول علة لما عداه من الممكنات فلو كان العرض هو الصادر الاول
لكان متقدما على ما عداه من الممكنات ومن جملتها الجوهر فيتقدم العرض على الجوهر وهو
مح والصادر من الله تعالى ليس جسما لان الجسم لا يكون علة لغيره من الجواهر كالهيولى
والصورة لما سبق في الدليل الاول على ان الموجد القريب للافلاك ليس هو جسما آخر
غير الافلاك والصادر اولا ليس هيولى ولا صورة لوجهين الاول انه لو كان الصادر
علة لتقدم احدهما على الآخر لكن ليس احدهما متقدما على الآخر كما عرفت في الدليل
والثاني ان الهيولى قابلة للصورة فلا يكون علة لها فلا يكون الهيولى هو الصادر الاول
وان تعين الصورة مستفاد من الهيولى فلا يصدر الهيولى عنها فلا يكون الصادر
الاول هو الصورة وليس الصادر الاول شيئا يتوقف فعله على الجسم اعني النفس لما
وهو عقل وهو المطلوب وفيه الانظار المذكورة في الوجه الاول فلا احتياج للاعادة
ونظر آخر وهو انا لا نسلم ان القابل لا يكون فاعلا فلا يتم الوجه الثاني على ان الهيولى
ليس هو الصادر الاول واعلم ان للعقل ثلث جهات وجوده من المبدأ الاول ووجوب
له الى المبدا الاول

ووجوب بالنظر الى المبدأ الاول وامكان من ذاته فيكون بذلك الوجه سببا لعقل آخر
وبذلك الوجوب سببا لفلك وبذلك الامكان سببا لجرم فلك ويصدر من العقل الثاني
على هذا الوجه عقل آخر وفلك آخر ونفس ذلك الفلك الآخر وهلم جرا الى العقل العاشر
الذي لا يصدر عنه عقل بل كائنات العالم المسمى بالعقل الفعال بلسان اهل الحكمة
المعبر عنه بالروح في قوله تعالى يوم يقوم الروح والملائكة صفا الآية المؤثر في عالم
العناصر المفيض لارواح البشر الى الابدان عند استعدادها لتعلق النفوس بها
فهذا العشر من العقول ما ظهر بالدليل على معنى انه لا يجوز اقل منها واما انها تنحصر
في هذا العشر فلا اي لا للعقل فيجوز ان تكون غير متناهية او محصورة في
عدد غيره واعلم ان ضعف هذا الكلام بين لانه لم لا يجوز ان يصدر عن العقل بعض
الجهات شيء ابطل ما ذكره اولا اي الدليل على انها ذات العقل العاشر ولهذا قال
بعضهم ان الكلام في اثبات العقل يشبه كلام الصوفية لا سيما ما قد بينا ضعف
اكثر مقدماته كما مر في الوجه الاول والآن قال ويشبه ان يكون القلم هو العقل الاول
لقوله عم اول ما خلق الله القلم فقال اكتب فقال يا رب ما اكتب فقال اكتب
القدر ما كان وما هو كائن الى الابد ويشبه ان يكون اللوح المكتوب عليه
ذلك الخلق الثاني اي المخلوق الثاني لاستحالة الامر بالكتابة من غير شيء يكتب عليه
ويشبه ان يكون ذلك اللوح المحفوظ هو العرش او متصلا به لقوله عم ما من
مخلوق الا وصورته تحت العرش قال فوج آه اقول هذا فرع على وجود العقول

لما كانت

لما كانت المعقول جواهر مجردة لم تكن حادثة لما عرفت من ان كل حادث مادي و
لا فاسدة لان كل فاسد يكون فيه مادة حادثا لحصوله بعد الفناء وكل حادث
مادي لما مر وان كانت انواعها منحصرة في اشخاصها لما عرفت في الوضع المذكور في
البحث الثالث من الفصل الثالث من الكتاب الاول من ان تعدد اشخاص الطبيعة
الواحدة انما يكون بسبب المادة وتكون جامعة لكمالاتها بالفعل لان حدوث الكمالات
يقتضي المادة والفعل ولا ما ذكرنا ثانيا بقوله لما تسبق ان
تقابل سنخ الاحوال لا يكون الا لما له مادة وكانت عاقلة لذواتها لحضور
ذواتها عندها وكون التعقل عبارة عن حصول صورة المعقول عند العاقل
وكانت عاقلة بجميع الكليات لامكان مقارنة صور الكليات اياها ووجوب حصول
ما هو ممكن لها وكون الادراك عبارة عن مقارنة صور المدرك للمدرك وكانت
غير مدركة للجزئيات لما سنذكره في البحث الرابع من هذا الفصل قال الثالث
اقول البحث الثالث في اثبات النفوس الفلكية احتج الحكماء على ذلك بان
حركات الافلاك على الاستدارة غير طبيعية لان الحركة الطبيعية طلب حالة
ملائمة وهرب عن حالة منافرة فلو كانت حركات الافلاك طبيعية لكان المطلوب
بالطبع بعينه مهروبا عنه بالطبع وذلك لان كل نقطة يتحرك اليها الفلك بالحركة المستديرة
يتحرك عنها بعينها ايضا لكن كون المطلوب بالطبع مهروبا عنه بالطبع محال فحركات الافلاك
ليست طبيعية ولا قسرية ايضا لوجهين الاول ان القسر انما يكون على خلاف

الطبع اي الحركة القسرية هي التي تكون على خلاف الحركة الطبيعية ولما لم يكن الفلكيات
متحركة بحركة طبيعية استحال ان تتحرك قسرا لما عرفت ان الحركة القسرية انما تكون على
موافقة القاسر في الجهة والسرعة والبطوء فلو كانت الفلكيات تتحرك قسرا لوجب
ان تتحرك في جهة واحدة بمقدار واحد من السرعة والبطوء لكن الثابت ان حركتها ليس
كذلك حتى وفيه نظر لجواز ان يكون هناك قواسر مختلفة فلذلك تختلف في الجهة و
البطوء واذا ثبت ان حركة الفلكيات ليست طبيعية ولا قسرية ثبت انها ارادية
واذا ثبت ذلك فالفلكيات متحركات لامتناع صدور الحركة عن غير متحرك وتلك الحركات
يكون من حركة لما عرفت من ان الحركة الارادية انما تصدر عن شوق تابع لتلك الحركة
لكنها اما متخيلة او اما عاقلة والاول وهو كون الحركات متخيلة باطل لان التخيل انما يعرف
من القوى الجسمانية فلا تنبعث حركات دائمة باقية على نظام واحد لما سيعرف
من ان القوى الجسمانية لا تقوى على تحريكات غير متناهية فثبت انها عاقلة وكل
عاقل مجرد لما سنذكر فثبت ان محركات الافلاك جواهر مجردة عاقلة وليست
تلك الجواهر المجردة العاقلة هي المبادي القريبة للتحريك اعني انها ليست مباشرة
للتحريك لان حركات الافلاك جزئية متجددة متصرمة والحركات الجزئية المتجددة
المتصرمة منبعثة عن ارادة جزئية ليس له ان تكون متعلق الارادة الكلية حركة جزئية
والارادات الجزئية تابعة للادراكات الجزئية فمن شان المباشر للحركات ان يكون مدركا لها
والادراكات الجزئية لا يحصل للمجردات لما سنذكر في البحث الرابع من هذا الفصل

فثبت ان تلك المجردات ليست هي المبادي القريبة للتحريك بل تلك الارادات
الجسمانية التي هي اسباب لتلك الحركات الجسمانية حاصلة لقوى جسمانية فائضة عن تلك
المجردات على اجسام الافلاك وشبيهة بالقوة الحيوانية الفائضة عن نفوسنا
الناطقة مع ابداننا وتسمى تلك القوى نفوسا فلكية منطبعة وتلك الجواهر
نفوسا ناطقة مفارقة والمشهور ان الفلكيات عادمة عن الحواس الظاهرة و
الباطنة والشهوة والغضب اذ المقصود منها طلب المنافع ودفع المضار
وهما محالان عليها لانها مختصة بالجسم الذي ينفعل وينتقل من حال ملائمة الى حال
غير ملائمة ثم ابتهج لا الحال الملائمة فيلتذ او ينقبض من محيل له فيغضب
وانت خبير بان الفلكيات لا تنفعل ولا تتغير من حال الى حال وفيه نظر
قال الرابع في تجرد النفوس الناطقة آه اقول البحث الرابع في تجرد النفوس
الناطقة والمراد بتجردها كونها غير جسم ولا جسماني وهذا مذهب الحكماء ومذهب
حجة الاسلام من الاشاعرة ويدل على تجردها العقل والنقل اما العقل فمن
وجوه الاول هو ان العلم بالبديهيات وسائر البسائط كالعقول غير منقسم والا
اي وان كان منقسما فجزء هذا العلم ان كان علما بذلك المعلوم البسيط كان
الجزء مساويا للكل في تمام حقيقته وهو محال وان لم يكن جزؤه علما بذلك فمجموع الاجزاء
ان لم يستلزم امرا زائدا على الاجزاء وذلك محال لانه يقتضي بان لا يكون العلم بذلك المعلوم
علما به هف وان استلزم المجموع امرا زائدا على الاجزاء فيعود الكلام الى ذلك الزائد

العلم بذاتها المعلوم اذ يجب ان يكون العلم مطابقا للمعلوم

وبتقدير فثبت ان العلم بالله غير منقسم فمحله ايضا يكون غير منقسم اذ لو كان منقسما
يلزم انقسام العلم بالله لان الحال في المنقسم منقسم وقد بينا انه غير منقسم وكل جسم
وجسماني منقسم فمحله ليس بجوهر الفرد فثبت ان محل العلوم اعني العلم بالله والعلم
بالبسائط ليس بجسم ولا جسماني فيقتضي كبرى لقولنا ان النفس محل العلوم
يلزم ان النفس ليست بجسم ولا جسماني فهو المطلوب ونوقض هذا الدليل بالنقطة و
الوحدة وتوجيهه ان يقال سلمنا ان العلم بالله غير منقسم لكن لا نم ان محله غير منقسم
قوله لان الحال في المنقسم منقسم قلنا لا نم ذلك فانه منقوض بالوحدة فانها قائمة
بكل موجود حتى الكثرة وبالنقطة فانها قائمة بالخط المنقسم بالطول ولا يلزم
من انقسام محلها انقسامها وايضا منقوض بانقسام الجسم الى ما يساويه في الجسمية
وبتقرير النقض ان يقال لا نم ان العلم بالله غير منقسم قوله لانه لو كان منقسما لجزئه
ان كان علما به لزم تساوي الجزء والكل في تمام الماهية وهو محال قلنا لا نم استحالته
فانه منقوض بالجسم فان الجسم الواحد كالماء الواحد فانه ينقسم الى جسمين يساويانه
في الجسمية وانت اذا تأملت في النقوض الثلاثة وجدت الترتيب الطبيعي ان يقدم
الثالث على الاولين كما هو دأب الايضاح قال الثاني ان القول اقول الوجه
الثاني من الوجوه العقلية هو ان العاقل اعني النفس قد يدرك السواد والبياض
معا لكونه حاكما بالتضاد بينهما فيحصل فيه صورتاهما فلو كان العاقل لهما جسما او جسمانيا
لزم اجتماع السواد والبياض في جسم واحد وهو محال اذا كان جسما فظ وكذا اذا

كان

كان جسمانيا فكذلك الجسماني حال في الجسم والحال في الحال في الشيء حال في ذلك الشيء
ومنع هذا الوجه بان الحاصل في العاقل صورة البياض والسواد العقليين ولا
تضاد بينهما انما التضاد بين السواد والبياض الخارجيين فلا يلزم ما ذكرتم و
نوقض هذا الوجه ايضا بتصور هذا السواد وتصور هذا البياض فان المدرك
لهما لكونهما جزئيين هو الجسم او الجسماني عند الحكماء دون النفس مع عدم التضاد بينهما
قال الثالث اه اقول الوجه الثالث من الوجوه العقلية هو انه لو كان العاقل
اعني النفس جسما او حالا في الجسم بان يكون حالا في عضو من قلب او دماغ
مثلا لدام تعقل ذلك العضو دائما او لا تعقله اصلا لان التعقل انما يكون بحضور
صورة المتعقل للمتعقل فالصورة اي الصورة الحاضرة لذلك العضو الذي حل فيه العاقل
ان كفت في تعقل ذلك العضو لزم تعقل ذلك العضو دائما لان تلك الصورة مقارنة
للعاقل دائما وكافية في تعقلها وان لم تكن تلك الصورة في تعقل ذلك العضو امتنع
تعقلها دائما اذ لو جاز تعقله انما يكون بمقارنة صورة اخرى للعاقل في تلك المادة متحدة
فيكون قد حصل في مادة واحدة مكتنفة بعوارض باعيانها صورتان متماثلتان لشيء
واحد معا لما عرفت من ان تعدد اشخاص نوع واحد انما يكون بحسب المواد لكن ذلك
باطل لامتناع اجتماع صورتين متماثلتين في مادة ولما ثبت ما ذكرنا من الشرطية وهو
ان العاقل لو كان جسما او حالا فيه لزم تعقل ذلك الجسم او لا تعقله دائما واللازم باطل
لانا نعقل عضونا دائما او لا نعقل عضونا دائما فالملزوم وهو كون العاقل جسما او حالا فيه

بطمثلا وسواط وهذا الوجه ضعيف لان الصورة العقلية عرض فلا تماثل الجوهر
اي الصورة الخارجية لذلك العضو ح لا يلزم اجتماع المثلين وانما يلزم ذلك ان لو كان
تعقل ذلك الجسم بصورة اخرى وايضا الصورة التي بها يتميز ذلك العضو حالة في
القوة العاقلة اي التي في ذلك العضو والصورة الخارجية للعضو حالة في مادته
ولا دليل على امتناع مثل هذا الاجتماع قال الرابع اه اقول الوجه الرابع من الوجوه
العقلية هو ان القوة العاقلة تقوى وتقدر على تعقل معقولات غير متناهية
لانها تقدر على ادراك الاعداد والاشكال التي لا نهاية لها ولا شيء من القوى الجسمانية
كذلك اي ليست قادرة على ادراك معقولات غير متناهية لما سنذكره في باب الحشر
واذا كان القوى العاقلة ليست [illegible]
الجسماني معا لكونه حالا فيهما بالانقسام فيهما تحصل فيه صورتهما فلو كان العاقل
لها جسما او جسمانيا لزم اجتماع من القوى الجسمانية وهو باطل واعترض على هذا
الدليل بان عدم تناهي المعقولات للقوى العاقلة ان عنيتم به ان القوة العاقلة لا تنتهي
في الادراك الى معقول الا وهي تقوى على تعقل معقول آخر فالقوة الخيالية ايضا كذلك
لانها لا تنتهي الى متخيل الا وهي تقوى على تخيل متخيل آخر فيبطل قولكم لا شيء من القوى الجسمانية
كذلك وان عنيتم به ان القوة العاقلة تستحضر معقولات لا نهاية لها دفعة فممنوع فيبطل قولكم
ان القوة العاقلة تقدر على معقولات غير متناهية قال الخامس اه اقول الوجه الخامس
من الوجوه العقلية هو ان الادراكات الكلية كادراك طبيعة الانسان وطبيعة الحيوان

الحيوانات ان حلت في جسم لكونها كلها مختصة بمقدار وشكل ووضع معينة لزم اختصاص
تلك الادراكات بمقدار وشكل ووضع لكونها تابعة لمحلها فلا تكون تلك الادراكات صورا
مجردة لاقترانها بالمشخصات ولا كلية لانها ح لا تكون مقولة على الافراد التي لا تكون لها ذلك
المقدار والشكل والوضع فلا تكون المدرك به كليا كما فيه ضعف واعترض على هذا الوجه
بان كلية الصورة عبارة عن انطباقها على الكل ولعدم الاختصاص لو اخذت ماهية
الاشخاص مجردة عن اللواحق اي بعد وضع لا نم ان تلك الصورة لو اقترنت بمقدار
وشكل ووضع معينة بتبعية المحل لا تكون كلية اذ هي مطابقة لماهية الاشخاص
اذا اخذت مجردة وبان تجرد الصورة العقلية يجوز ولا يقدح في كليتها وتجردها
شيء مما عرض لها بسبب المحل اذ لو كان قادحا لا ينتفي الا ان يلزم بان يقول الادراك
الكلي حال في نفس خزانة فيكون جزئيا فيجب ان ما عرض لها بسبب المحل لا يقدح في
كليتها ولا يلزم من جزئية المحل جزئية الحال قال واما النقل فوجوه اقول الاول قوله
تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا بل احياء عند ربهم ولا شك ان البدن
ميت فالحي شيء آخر مغاير له وهو النفس والثاني قوله تعالى النار يعرضون عليها
غدوا وعشيا والمعروض عليها ليس البدن الميت فان تعذيب الميت محال الثالث
قوله تعالى يا ايتها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك راضية مرضية والبدن الميت غير راجع
والا مخاطب فالنفس غير البدن الرابع انه تعالى لما بين كيفية تكون البدن وذكر
ما يتعاقب عليه من الاطوار قال ثم انشاناه خلقا آخر يعني به الروح فذلك يدل على ان

الروح غير البدن الى الحس قوله علم اذا حمل الميت على نعشه ترفرف روحه فوق
النعش ويقول يا اهلي ويا ولدي لا تلعبن بكم الدنيا كما لعبت بي جمعت المال من حله
ومن غير حله ثم تركته لغيري والتبعة علي فاحذروا مثل ما حل بي فالمترفرف غير المترفرف
فوقه واعلم ان هذه النصوص تدل على المغايرة بينها وبين البدن لا على تجردها اقول
هذا الظاهر غني عن الشرح قال واختلف المثبتون لها اقول اختلف المثبتون للنفس
فقال ابن الراوندي انها جزء لا يتجزى في القلب وقال
النظام انها اجسام لطيفة سارية في البدن سريان الماء في الورد وقيل ان النفس
قوى جسمانية في الدماغ مبدأ للحس والحركة في جميع البدن وقيل ان النفس قوة في القلب
مبدأ الحياة في جميع البدن وفي افاعيلها المخصوصة بها وقيل ان النفس هي ثلث
قوى احدها في الدماغ وهي النفس الناطقة الحكيمة اي الحاكمة والقوة الثانية في
القلب وهي النفس الغضبية وهي قوة حيوانية والقوة الثالثة في الكبد وهي
النفس النباتية والشهوانية وقيل النفس هي الاخلاط الاربعة اعني الدم
والصفراء والبلغم والسوداء وقيل النفس هي المزاج الخاص الحال في شخص من اشخاص
الانسان ومنهم من قال غير هذا ولنشتغل الآن في بيان تفاصيل جميع المذاهب قال
الخامس حدوث اه اقول البحث الخامس في حدوث النفس المتكلمين لما اثبتوا ان ما
سوى الواحد الواجب لذاته فهو محدث والنفس مما سوى الواجب اتفقوا على حدوث
النفس الان فهو ما جوزوا حدوث النفس قبل حدوث البدن لما روي في الاخبار

النبوية انه تعالى ان الله تعالى خلق الارواح قبل الاجساد بالفي عام فهذا الخبر دال
على حدوث النفس قبل حدوث البدن ومنع حدوث النفس قبل حدوث البدن
قوم آخرون لقوله تعالى بعد ذكر خلق البدن ونحو ذكر اطواره ثم انشأناه خلقا آخر
فان هذه الآية تدل على ان خلق الآخر متأخر في الوجود عن البدن والمراد بالخلق
الآخر هو النفس فيكون حدوث النفس متأخرا عن حدوث البدن ثم ان ارسطاطاليس
من قبله من الحكماء بعض افلاطون فانه ذهب الى ان النفس قديمة واما ارسطاطاليس
فذهب الى ان النفس حادثة وشرط حدوث النفس بحدوث البدن واحتج
على ذلك بان النفوس متحدة بالنوع والماهية اذ لو اختلفت بالماهية لكانت
مركبة لا يستلزم ذلك لكونها تتساوى في الاشتراك بغير ما به الاختلاف فيلزم ان يكون
كل نفس مركبا منهما وكل مركب جسم فكانت النفس جسما وهو محال فثبت ان
متحدة بالنوع والماهية واذا ثبت ذلك لزم ان تكون حادثة عند حدوث البدن
اذ لو وجدت قبل البدن لكانت واحدة غير متكثرة متعددة لان تعدد افراد النوع
الحقيقي انما يكون بالمادة كما عرفت ومادة النفس البدن فلا تتعدد النفس قبل
البدن فثبت ان النفوس لو وجدت قبل البدن لكانت واحدة ثم اذا تعلقت
بالبدن ان بقيت واحدة كما كانت قبل التعلق بالبدن لكانت نفس كل واحد
عين ما علم غير نفس الآخر ولزم ان يعلم كل واحد ما علمه الآخر وهو ليس كذلك
وان لم تبق واحدة كانت منقسمة والمجرد لا ينقسم فعلم بان النفس لو كانت قبل

البدن يلزم احد من الامور المحالات فوجه ما قبل البدن الخ وقيل على هذا
الاحتجاج بان المفهوم من كون الشيء نفسا كونه مدبرا للبدن وهذا المعنى امر
عرضي بالنسبة الى ذات النفس فلا يلزم تركب النفوس من الشركة في هذا المعنى
اذ الاشتراك في العوارض لا يوجب التركيب في الماهية لجواز ان تكون النفوس
مختلفة بتمام الماهية كالضدين فانهما مع اختلافهما في تمام الماهية يشتركان في الاختلاف
الذي من عوارضهما وان سلم تركيب النفس فلا نم ان كل مركب جسم وكيف يكون كل مركب
جسما والحال ان المجردات كالعقول والنفوس عندكم متشاركة في الجوهر ومتميزة
بالماهية فتكون مركبة مع انها ليست باجسام وان سلم ان النفوس متحدة بالماهية والنوع
وانها لا تتعدد الا بتعدد الابدان فلم لا يجوز ان تتعدد قبل هذه الابدان بتعلقها
بابدان اخر وهكذا الى غير النهاية فان قلت يلزم التناسخ والتناسخ باطل قلنا
عمدتكم الوثيقة في بطلان التناسخ مبني على حدوث النفس لانكم تستدلون عليه بهذا
الوجه وهو ان البدن شرط لحدوث النفس فالبدن اذا استكمل فاض عليه من واهب
الصور نفس لعموم الفيض ووجود الشرط وهو البدن فاذن وجب ان يحدث
عنه عند حدوث كل بدن نفس تتصل به فلا تتصل به نفس اخرى والا فيكون لشخص
واحد نفسان اعني ذاتين وهو باطل لان كل واحد يجد ذاته واحدا لا اثنين ولولا
امتناع اتصال نفسين ببدن امتنع التناسخ وهو ان تتصل النفس ببدن بعد
خرابه ببدن آخر لانه عند حدوث ذلك البدن الآخر يحدث نفس اخرى تتصل به فاذا

اتصل

اتصل به نفس البدن المخرب فيلزم ان تتصل ببدن واحد نفسان وانه باطل لما عرفت
فعلم بان ابطال التناسخ مبني على حدوث النفس فاثبات حدوث النفس به
دور قال السادسة آه اقول البحث السادس في كيفية تعلق النفس بالبدن
وكيفية تصرفها فيه قال الحكماء النفس غير حالة في البدن ولا مجاورة للبدن لما عرفت
من انها جوهر مفارق الذات لكنها متعلقة بالبدن تعلق العاشق بالمعشوق وسبب
تعلقها بالبدن وهو توقف كمالاتها ولذاتها الحسية والعقلية على البدن لما علم
من ان النفس في مبدأ امرها خالية عن العلوم وبواسطته تقدر على اقتناء الكمالات
والنفس تتعلق اولا بالروح المنبعث عن القلب المسمى البخار المتكون من
الطف اجزاء الاغذية فتفيض من النفس القوة الحيوانية المنبعثة مع ذلك الروح
في تسريان الروح في الشرايين الى اجزاء البدن واعماقه فتنتشر منه القوة
في كل عضو قوة تليق بذلك العضو ويكمل بها نفع ذلك العضو كحصول الغذاء
وتشبيهه والصاقه باذن الحكيم العليم كما هو مبسوط في كتب الطبية بتفاصيلها
قال وهي باسرها آه اقول القوى الفائضة من النفس على البدن باسرها تنقسم
الى قوى مدركة والى قوى محركة والقوى المدركة تنقسم الى قوى ظاهرة والى قوى
باطنة اما القوى الظاهرة فهي المشاعر الخمس الاول البصر وهي [illegible]
انما يكون بسبب انعكاس صورة من المرئي الى الحدقة وبسبب انطباع تلك الصورة في
جزء من الحدقة بحيث يحصل زاوية مخروط مفروض قاعدته ذلك المخروط سطح المرئي

ولاجل ان الابصار يكون بانطباع صورة المرئي في جزء من الجليدية على هذا الوجه نرى
القريب اعظم من البعيد لكون تلك الزاوية اكبر كما بين في موضعه وقيل الابصار
بواسطة اتصال شعاع مخروطي الشكل يخرج من الجليدية الى المرئي ومنع هذا القول
بان الابصار لو كان بخروج الشعاع لتشوش الابصار بهبوب الرياح ضرورة
فيجب ان لا نرى المقابل ونرى غيره مما اتصل به الشعاع والامر بالعكس
وفيه نظر فان شعاع الشمس لا يتشوش بهبوب الرياح فلا يتم ما ذكرتم
المشعر الثاني السمع وسبب ادراك السمع للمسموعات وصول الهواء المتموج
الى الصماخ والسمع قوة مودعة في العصب الذي في مقعر الصماخ المشعر
الثالث الشم وهو قوة مودعة في زائدتين شبيهتين بحلمتي الثدي هما
في مقدم الدماغ ويدرك الروائح بوصول الهواء المتكيف بالروائح الى مقدم الدماغ
وقيل ادراك الروائح بسبب وصول الهواء المختلط باجزاء تتحلل من ذي الرائحة
ومنع هذا القول بان القدر اليسير من المسك لا يتحلل مع الدوام ما ينتشر الى
مواضع بعيدة الا الرائحة المشعر الرابع الذوق وهو قوة منبثة في العصب
المفروش على جرم اللسان وادراك الذوق للاشياء انما يكون بمخالطة رطوبة الفم
بالمذوق وبسبب وصول المذوق الى العصب المذكور المشعر الخامس اللمس وهو قوة
منبثة في جميع ظاهر البدن وادراك اللمس للاشياء انما يكون بالملامسة وادراك
بالملموس قال واما الباطن آه اقول واما القوى الباطنة فخمسة ايضا الاول منها

القوى الباطنة الحس المشترك وهي قوة تدرك صور المحسوسات باسرها لان لنا ان ندرك
كل واحد من المشاعر الخمسة الظاهرة ثم تتأدى صورتها اليه فانا نحكم بان هذا المحسوس
بانه ابيض طيب الرائحة حلو واي حاكم لا محالة يجب ان يحضره المحكوم عليه فلا بد
فينا من قوة تدرك صور المحسوسات جميعا والا لما امكننا الحكم بذلك وتلك
القوة هي الحس المشترك كما ذكرنا ومحل هذه القوة مقدم البطن الاول من الدماغ
الثاني منها الخيال وهي قوة تحفظ صور المحسوسات بعد غيبوبتها وهذه القوة
غير الحس المشترك لان ادراك الصور غير حفظها ومحل الخيال مؤخر البطن الاول
من الدماغ الثالث منها القوة الوهمية وهي قوة تدرك المعاني الجزئية المتعلقة
بالمحسوسات كصداقة زيد وعداوة عمرو وزعم البعض ان محلها مقدم البطن الاخير
من الدماغ وهو سهو لان محلها آخر البطن الاوسط يشهد به كتب الشيخ الرئيس
الرابع منها الحافظة وهي قوة تحفظ ما يدركه الوهم ومحل هذه القوة بزعم
البعض مؤخر البطن الاخير وهو سهو ايضا بل محلها البطن الاخير اذ ليس في
البطن الاخير قوة سوى هذه دل عليه كتب الشيخ الرئيس الخامس منها القوة
المتصرفة وهي القوة التي من شأنها التحليل والتركيب بين الصور المأخوذة عن
الخيال تارة وبين المعاني المأخوذة من الحافظة اخرى كما نتصور انسانا عديم
الرأس وهو التحليل وكما نتصور انسانا ذا رأسين وهو التركيب وتسمى هذه
القوة مفكرة ان استعملها العقل ومتخيلة ان استعملها الوهم والله اعلم بالحال

ان يتصرف القوة بواسطتها في المدركات ومحلها الدودة التي في وسط الدماغ التي
مقدم البطن الاوسط لتكون واسطة بين الصور والمعاني والدليل على اختصاص
هذه القوى بهذه المواضع اختلال الفعل بخللها اي اذا اعرض آفة بعضو من الاعضاء
المذكورة اختل امر تلك القوة المختصة به فالمدرك للجزئيات اولا هي هذه القوى
والنفس انما تدرك الجزئيات بواسطة تلك القوى وانطباع صور الجزئيات
في هذه القوى لا في النفس لانا لو تصورنا مربعا مجنحا كان لكل منهما مربع
ايضا وتصورت النفس يلزم تمايز محلها اي انقسامها فيلزم انقسام
النفس ... قال واما المحركة آه اقول واما القوى المحركة فتنقسم الى محركة
اختيارية والى محركة طبيعية اما المحركة الاختيارية فتنقسم الى قوى باعثة
على الحركة وهو تحث اما على جلب المنافع ويسمى القوة الشهوانية او تحث
على دفع المضار ويسمى القوة الغضبية والى قوى محركة تحرك الاعضاء بواسطة
تمديد الاعصاب وارخائها وهي المبدأ القريب للحركة وهي قوة منبثة في
مبادي العضلات واما القوى المحركة الطبيعية فهي المتصرفة في اجزاء الغذاء اما
لحفظ الشخص او لحفظ النوع والاولى اي القوى المتصرفة في الغذاء لبقاء الشخص
قسمان القسم الاول الغاذية وهي التي تحيل الغذاء الى مشابهة المغتذي ليخلف
بدل ما يتحلل والقسم الثاني النامية وهي التي تزيد في اقطار البدن على تناسب
طبيعي الى غاية النشو وانما قلنا على تناسب طبيعي احترازا عن الاورام وقوله الى

غاية النشو احترازا عن السمن بعد سن الوقوف والثانية اي المتصرفة في الغذاء
لبقاء النوع ايضا قسمان الاول المولدة وهي التي تفصل جزءا من الغذاء بعد
الهضم الرابع ليصير مادة شخص آخر والقسم الثاني المصورة وهي التي تجعل تلك
المادة في الرحم وتفيدها الصور والتخطيط والاشكال وتفيدها القوى واعلم
ان المفيد للقوى ليس نفس المولدة ولا المصورة التي في رحم الام بل العقل
الفعال كما عرفت لكن المصورة التي في رحم الام لما كان لها دخل في فيضان
تلك القوى اسند الافادة اليها وتخدم هذه القوى الاربع اعني الغاذية
والنامية والمولدة والمصورة قوى اربع اولها الجاذبة وهي التي
تجذب الغذاء الى ما يصلح ان يكون جزءا من المغتذي بالفعل ولهذه القوة اربع
مراتب المرتبة الاولى عند المضغ ولهذا تنفعل الحنطة الممضوغة في انضاج الدماميل وهو
ما لا تفعل المطبوخة المرتبة الثانية في المعدة وهي ان يصير الغذاء كالكشك
الثخين ويسمى كيلوسا والمرتبة الثالثة في الكبد وهي ان يصير الكيلوس اخلاطا
من الدم والصفراء والسوداء والبلغم المرتبة الرابعة في الاعضاء وهو ان يصير
الغذاء بالمزاج شبيها بالعضو هذا ما ذكره الشيخ وصاحب الكتاب لان الشيخ الرئيس
ذكر في القانون ان الغذاء له اربعة هضوم الاول في الفم وابتداؤه عند المضغ
بسبب ان سطح الفم متصل بسطح المعدة فاذا انهضم الغذاء في المعدة صار
بواسطة المشروب غالبا كيلوسا شبيها بماء الكشك الثخين ثم انه بعد ذلك يجذب

لطيفة الى الكبد في طرق العروق المسماة بالماساريقا وحينئذ ينطبخ في الكبد
مرة اخرى فيحدث الاخلاط الاربعة ثم ان الدم وما يختلط به يجري في العروق
منها ثالثا واذا نفذ في الاعضاء فلتصيب كل عضو منه هضم رابع
فعلم بان الهضم الذي عند المضغ والذي في المعدة ليس كل منهما هضما براسه
وايضا اخل المصنف بالهضم الذي في العروق وهذا يدل على ان المصنف لم يكن له حذاقة
في علم الطب بل الظاهر انه لم يطلع كتب الشيخ اصلا وثانيها الماسكة وهي التي
تمسك المجذوب ريثما تفعل فيه الهاضمة ورابعها الدافعة وهي التي تدفع
الفضل المفتقر لعضو الى اجزاء ذلك العضو كالانتقال التي يدفعها الدافعة من
المعدة الى الامعاء التي تدفعها الطبيعة الى الاخراج والسوداء التي تدفعها الى
الطحال قال السابع وبقاء النفس اقول البحث السابع في ان النفس لا تفنى
بموت البدن لا سبق في البحث الخامس من الفصل من النصوص الدالة على
ذلك ونحوها من الادلة واحتج الحكماء على هذا المطلب بان النفس غير مادي لما
مر وكل ما يقبل العدم فهو مادي لما مر ايضا فالنفس لا تقبل العدم وقد
سبق القول في مقدمتي هذا الدليل نقضا وابراما فلا حاجة الى الاعادة
ثم الفلاسفة قالوا للنفوس بعد المفارقة عن البدن سعادة وشقاوة لان
النفوس ان كانت عالمة بوجوده تعالى وبوحدته في جهة وبنفسها لوجهه
الى بكلية صدور الموجودات عنه على وجه اشرف وبتقدس ذاته عن النقائص

ومع ذلك كانت نقية عن الهيئات البدنية كالحرص والحسد والغضب ونحو ذلك
من مقومات الفعل والشرح ولكانت متعرضة عن اللذات الحسانية اي تكون متعلقة
النقد تلك النفوس بوجدانها ذاتها كاملة شريفة منخرطة في سلك المجردات المقدسة
عن النقائص كالانبياء والمرسلين والملائكة المكرمة والى ذلك اشار في الكتاب
الالهي بقوله تعالى ان الذين امنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم اولئك لهم الامن وهم مهتدون
فان الايمان هو العلم بالله تعالى وعدم لبسه بالظلم هو النقاء عن الهيئات البدنية
وان كانت النفس جاهلة معتقدة للاباطيل المضلة تألمت بسبب دراكها
جهلها بتلك العلوم مع اشتياقها الى معرفة تلك المعارف لحمقه وتأسفها عن حصول
تلك المعارف خالدة ومخلدة لان شرط حصولها البدن وقد فني وتمنت العود الى
الدنيا ولا اكتساب الكمال والى ذلك اشار في الكتاب الالهي حيث قال و يقولون
يا ليتنا نرد ولا نكذب بايات ربنا ونكون من المؤمنين وان اكتسبت النفس من البدن
هيئات ذميمة واخلاقا رديئة مع كونها غير معتقدة للاباطيل عذبت بسبب ميلها الى
تلك الهيئات مع فقد حصول تلك الهيئات لها ويكون ذلك التعذيب مدة
طويلة وطول مدة العذاب وقصرها يكون بحسب رسوخ تلك الهيئات وضعفها
حتى تزول تلك الهيئات فيزول الشقاوة وقد اشار في الكتاب الالهي الى
الشقاوة المخلدة والزائلة بقوله ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك
لمن يشاء لان الشرك هو الاعتقاد الباطل وما دون ذلك هو الهيئات البدنية والظلم

ان ما قالت الفلاسفة من السعادة والشقاوة العقليتين والدائمة وان لم يقم عليه برهان قاطع
لكنه مؤيد بكثير من الآيات كما ذكرنا ومؤيد باقاويل الانبياء فان دعوتهم الى العلم
بالله تعالى ووحدانيته وترك اللذات البدنية كما نقل عنهم جعلنا الله من السعداء
الابرار وبعثنا في زمرة الاخيار بحمده وعونه قال

الكتاب الثاني في الالهيات

وفيه مباحث اقول الكتاب
الثاني في الالهيات اعني المباحث المتعلقة بالواجب جل ذكره وفي هذا الكتاب
ابواب ثلثة لان الكلام اما في ذاته تعالى او في صفاته او في افعاله فافرد لكل منها
بابا الباب الاول في ذاته تعالى وانما قدم المباحث المتعلقة بذاته على غيرها لمراعاة
النظم الطبيعي وفي هذا الباب فصول الاول في العلم به تعالى وفي هذا الفصل مباحث
البحث الاول في ابطال الدور والتسلسل وانما قدم هذا البحث على غيره لكونه مقدمة
في اثبات الواجب لذاته الذي هو مطلوب في هذا الفصل اه اما بطلان الدور
فلان صريح العقل جازم بتقدم وجود المؤثر على وجود اثره اذ العقل يجزم بان الشيء
ما لم يوجد لم يوجد الغير فلو اثر الشيء في مؤثره الذي هو سابق عليه لزم تقدم الشيء
بالوجود على ما تقدم بالوجود ويلزم من ذلك تقدم وجود الشيء على نفسه بمرتبتين وهو محال
قال اما التسلسل اه اقول اما التسلسل فيدل على بطلانه وجهان الوجه الاول انه لو تسلسلت
العلل الى غير النهاية فلنفرض جملتين احديهما من المعلول المعين والجملة الاخرى من المعلول
الذي قبله بالعلية فالجملة الناقصة تكون ناقصة عن الجملة الاولى بجزء وقد فرضنا

ان الجملتين متسلسلتان الى غير النهاية فان استوعبت الجملة الناقصة الجملة الاولى بواسطة
التطبيق من الطرف المتناهي بان يكون في مقابلة كل فرد من الجملة الاولى فرد من
الجملة الثانية فحينئذ الى غير النهاية يكون الناقص اعني الجملة الناقصة مثل الزائد
اعني الجملة الاولى وهو محال فان لم يستغرق الجملة الناقصة الجملة الاولى بان يوجد
في الجملة الاولى فرد لا يكون من الجملة الناقصة شيء في مقابلته يلزم انقطاع الجملة
الناقصة والجملة الاولى يزيد عليها بمرتبة واحدة اذ المفروض ذلك فيكون الجملة
الاولى ايضا متناهية لان الزائد على المتناهي بقدر متناه متناه وقد فرضنا
هما غير متناهيتين هف وفيه النظر المشهور قال الثاني مجموع الممكنات اه اقول
الوجه الثاني من الوجهين الدالين على ابطال التسلسل هو انه لو تسلسلت العلل الى
غير النهاية فمجموع الممكنات المتسلسلة محتاج الى كل واحد منها ضرورة احتياج المجموع
الى كل واحد من اجزائه فيكون المجموع ممكنا ومحتاجا الى سبب لان علة الاحتياج
هو الامكان وذلك الذي يفتقر اليه المجموع ليس نفس المجموع لاستحالة كون الشيء علة لنفسه
والا لتقدم على نفسه وهو محال ولا الداخل في المجموع لان العلة المستقلة للمجموع علة لكل
واحد من احاده فلو كان الداخل في المجموع استحال ان يكون كذلك لانه لا يكون علة لنفسه ولا
لعلله فلا يكون علة لكل واحد من الاحاد لان من جملة تلك الاحاد نفسه وعلله
فلا يكون علة مستقلة للمجموع فذلك السبب امر خارج عن المجموع والخارج عن كل
الممكنات لا يكون ممكنا بل واجبا وهو المطلوب لا يقال الحصر ممنوع لان المؤثر في المجموع

هو الآحاد التي لا نهاية لها والآحاد التي لا نهاية لها ليست نفس المجموع بناء على ان جميع
اجزاء الشيء غير ذلك الشيء وليست داخلة فيه ولا خارجة عنه وهو ظاهر لانا نقول لا نريد
بذلك ان المؤثر كل الآحاد من حيث هو كل فهو نفس المجموع وان اريد به كل واحد
واحد لزم اجتماع مؤثرات على اثر واحد وهو محال وايضا على ذلك التقدير يكون المؤثر
داخلا ونحن قد ابطلناه وفي هذا الوجه نظر من وجوه لا اوله فلا نم ان علة المجموع يجب
ان تكون علة لكل واحد حتى يمتنع كون المؤثر في المجموع هو الداخل فيه لجواز استغناء
البعض او حصوله بمؤثر آخر وايضا لا نم ان الخارج عن جميع السلسلة خارج عن
كل الممكنات حتى يكون واجبا لجواز ان يكون في الوجود سلاسل مركبة من العلل
والمعلولات لا الى غير النهاية ومن جملتها هذه السلسلة فلا يلزم ما ذكرتم وان سلم
فلا يلزم ابطال التسلسل بل اثبات الواجب وانتم في بيان ابطال التسلسل لا في بيان
اثباته فلا يلزم مطلوبكم الذي انتم مقصودون لاثباته والجواب عن الاول ان العلة
المستقلة للمجموع يجب ان تكون علة لجميع آحاده اذ لو لم تكن لجميع آحاده فاما ان يكون
بعض الآحاد مستغنيا عن المؤثر فيلزم وجود الواجب لانا لا نعني بالواجب الا ما هو
مستغنيا عن المؤثر او حاصلا بمؤثر آخر فلا يكون العلة المستقلة للمجموع علة مستقلة
لان العلة المستقلة بالمجموع هو الذي لو حصل منفردا عن الغير لترتب المجموع عليه
وهذا ليس كذلك فلا يكون علة مستقلة للمجموع وقد فرضناه كذلك هف وعن الثاني
بتغيير الوجه وعن الثالث بان ابطال اثبات الواجب يستلزم انتهاء السلسلة الى العلة اذ لو كان

بعض علة اخرى لكان ممكنا لا واجبا وح يلزم ابطال التسلسل وهو المدعى قال لكن
البرهان آه اقول البحث الثاني في البرهان على وجود واجب الوجود والدال على وجوده وجوه
آخر منها الاستدلال بحدوث الذوات او الصفات ومنها الاستدلال بامكانها
الوجه الاول هو انه لا شك في وجود حادث وكل حادث ممكن والا فان كان واجبا
لم يكن معدوما فانه لاستحالة عدم الواجب وان كان ممتنعا لم يكن موجودا اذ ان
اذ لاستحالة وجود الممتنع وكل ممكن فله سبب لامتناع ترجيح احد طرفي الممكن الا بسبب
هو الامكان وذلك السبب لا بد وان يكون واجبا او منتهيا اليه والا لكان
ممكنا غير منتهي الى الواجب فيلزم الدور ان كان علة لعلته او علة شيء من علل شيء
من معلولاته والا يلزم التسلسل وهو باطل لاستحالة الدور والتسلسل الوجه الثاني انه
لا شك في وجود موجود فهو ان كان واجبا فهو المطلوب وان كان ممكنا كان له سبب
لامر وذلك السبب اما واجبا ابتداء او بواسطة والا يلزم الدور او التسلسل بعين الدور
الذي مر في الوجه الاول وكلاهما باطل ولا يخفى ان هذان الوجهان بان يقال ما ذكرتم
وان دل على وجود ولكن معناه منفية وتوضيح ان تقال لو كان موجود او واجبا
لوله وجود بما ماهيته لامر في صور الكمال من الادلة الدالة على ذلك فيكون
وجوده عارضا لذاته فيحتاج وجوده الى ذاته فيكون وجوده لا لذاته فيكون
وجوده ممكنا فيكون له سبب لعله في اخذ ذاته او غيره فيلزم تقدم ذاته
بوجوده على وجوده ان كان السبب علة فيها او يلزم الامكان ذاته ان كان السبب غيرها

وكلاهما باطل لانا نقول انا قد بينا ان ذاته من حيث هي هي توجب جهة بلا اعتبار وجه
ولا اعتبار عدم ولا يلزم تعلم ذاته بوجه من جهة ولا احكام بذاته وفيه نظر
لان المقدمة المذكورة لابطال الدور وهي انه صريح العقل جازم بان وجه المؤثر
مقدم على وجه الاثر ان كانت حقة بطل ما ذكره وان ان ذات الواجب من حيث
هي هي مع لوجه .. والا انتقض بوجه من وجوه وهو باطل وان كانت باطلة لا يتم
ابطال الدور اذ من الجائز ان يكون ذات كل منهما من حيث هي علة لوجه الآخر
وح لا يتم اثبات الواجب لكونه موقوفة [illegible] كما عرفت الى العاشر وموقوف
اقول البحث الثالث في معرفة ذاته قد ذهب الحكماء ان الطاقة البشرية لا تفي بمعرفة
ذاته تعالى كما هو لانه غير متصور بالبديهة اتفاقا ولا قابل للتحديد لاستحالة التركيب
في ذاته تع ولا اجزائه [illegible] غير قابل للتحديد ولهذا سئل موسى عم عن ذاته كما قال الله تعالى حكاية
عن فرعون قال فرعون وما رب العالمين اي ما حقيقته اجاب موسى عم بذكر خواصه
وصفاته كما قال الله تعالى حكاية عن موسى في جواب فرعون قال رب السموات والارض
وما بينهما ان كنتم موقنين قال فرعون لمن حوله الا تستمعون اي اما تسمعون قوله
فانا نسأله عن حقيقته وهو يجيب بما هو غير مطابق اذ المطلوب في جواب ما
هو هو الحد ثم اخذ موسى بذكر صفة اخرى كما قال الله تعالى حكاية عنه قال ربكم ورب
آبائكم الاولين فلما رأى فرعون مع بعد اخرى ان الجواب غير مطابق قال ان رسولكم الذي
ارسل اليكم لمجنون فنسبه الى الجنون فذكر موسى صفات بان ابين مما ذكره في الجواب

٩٦

في الجواب السابق كما قال الله تعالى حكاية عن موسى في جوابه قال رب المغرب والمشرق
وما بينهما ان كنتم تعقلون اي هذا توقيفه ولا يمكن تعريفه ان كنتم تعقلون لان
البسائط لا يمكن تحديدها والرسم وان كان ممكنا لكن لا يفيد معرفة الحقيقة كما هو
مقرر في موضعه فلا يمكن معرفة حقيقته وخالفهم الحكماء والمتكلمون في ذلك الموضع
وسموا [illegible] طرق معرفة حقيقته فقال بعضهم [illegible] لجواز معرفة ذاته بالالهام او بخلق
العلم الضروري او الرياضة وتصفية الباطن والمتكلمون التزموا الجواز بان حقيقته
هو الوجود المجرد عن الماهية عندهم والوجود معلوم الحقيقة فيكون الواجب معلوم
الحقيقة وهذا الالزام غير وارد لانا لا نسلم انه وجد اي هي معلوم بل المعلوم الوجه
من حيث هو موجه اقول الفصل الرابع في التنزيهات وهو
ما يسلب [illegible] يحمل على الله تعالى الصفات السلبية مطلقا [illegible]
لان الواجب كل موجود غير صفة سلبية [illegible] وكل الموجود وفي
هذا الفصل مباحث الاول ان حقيقته تع لا تماثل غيرها من الحقائق في ذاتها لانك
غيرها ولا شك في ان التميز عما عداها متميزا بالموجب لذلك التميز الذي به يغاير
حقيقته عن غيرها ان كان ذاته لزم الترجيح بلا مرجح لكون حقيقتهم حاملة لها
الحقائق [illegible] وان كان الموجب غير ذاته فان كان
ذلك الموجب امرا لاحقا بالذات اي صفة لها عاد الكلام الى ذلك الموجب اللاحق بان الموجب
له ان كان ذاته تعالى لزم الترجيح بلا مرجح وان كان غيره فينتقل الكلام اليه حتى يتسلسل

ولزم التسلسل وان كان ذلك للموجب امرا مباينا عن ذاته كان الواجب محتاجا في وجوده
واختصاصه الى سبب منفصل وكان في ذاته ممكنا وهو مع الاتصاف بالحصر ممنوع لان [illegible]
بتلك الصفة الممتنع لذاته لا عن سائر الحقائق اقتضت الاختصاص بها لذاته لا لذاته
حتى يلزم الدور او التسلسل ولا الغير حتى يلزم امكان ذاته كالفصل فانه لذاته يخص حصة
النوع من الجنس مع تساوي سائر الحصص في الماهية وكالعلة فانها لذاتها تختص بمعلول
معين لا الامر آخر لانا نقول لا يجوز ذلك لان تلك الصفة معلولة لذاته فتكون متأخرة
عن تعين العلة فلا تكون مخصصة لتعين العلة لاستحالة ان تكون المتأخر عن الشيء مخصصا
لذلك الشيء لا كالفصل فانه كما كان متأخرا في الوجود عن الفصل لا يقتضي تعين الفصل
وكالمعلول فانه لما كان متأخرا في الوجود عن العلة لا يقتضي تعينها ولو جاز ذلك
اي لو جاز ان توجب ذاته صفة بمقتضى تلك الصفة الاختصاص بها مع كونه مساويا
سائر الذوات يلزم ان ينسد باب لوازم الامثال لاختصاص بعض الذوات بصفة
يمتنع حصولها في الباقي لكن اللازم [illegible] هكذا المقدم قال وقال قدماء المتكلمين
اقول قال قدماء المتكلمين ذاته تعالى تساوي سائر الذوات في كونه ذاتا بالدليلين
الاول ان المعنى بالذات هو ما يصح ان يعلم ويخبر عنه وهذا المعنى مشترك بينه
وبين سائر الذوات فتكون ذاته مساويا لسائر الذوات والثاني ان الوجوه الدال على
اشتراك الوجود بين الموجودات يدل على اشتراك الذات بين الذوات ولانا [illegible]
فنقول الذات مشتركة لوجوه الاول انا نجزم بذات الشيء مع [illegible] ونتردد

في كونه جوهرا او عرضا فعلم ان الذات مشتركة بينهما لوجوب ان يلزم من التردد في كونه جوهرا
او عرضا التردد في كون الذات ذاتا والتالي باطل فالمقدم مثله والثاني انا نقسم الذات الى
الواجب والممكن ومورد القسمة يجب ان يكون مشتركا والثالث ان مفهوم مقابل
الذات اعني العدم المطلق الذي لا يعلم ولا يخبر عنه واحد فلو لم يتحد مفهوم الذات
لبطل الحصر العقلي وهو ان الشيء اما ان يكون له ذات او لا فعلم بهذين الدليلين ان
ذاته تعالى تساوي سائر الذوات في الذاتية وتخالف سائر الذوات بصفات اربع
وجوب الوجود وثانيها القدرة التامة وثالثها العلم التام وهذا مذهب الاكثرين
واما [illegible] فتخالف سائر الذوات بحالة خامسة التي هي علة للاحوال الاربع
اعني الموجودية والحيية والعالمية والقادرية وتلك الحالة هي الالوهية فلنا في
الجواب عن الدليلين فلعل مفهوم الذات اعني ما يصح ان يعلم ويخبر عنه الذي انتم [illegible]
اشتراك الذوات فيه يكون امرا عارضا للصادق عليه من الذوات والاشتراك
في العوارض لا يستلزم الاشتراك في المعروضات وبما تقرر في الماهية [illegible] انت
خبير بفساد الوجه الدال على اشتراك الوجود وقال الحكماء ذاته نفس وجوده المشارك
لوجود ما في مفهوم الوجود ويتميز عن وجود ما بتجرده عن الماهية وعدم العروض
لغيره اعني الماهية وقد سبق القول فيه في مباحث الوجود فلا حاجة الى الاعادة
قال الثاني في نفي الجسمية اقول البحث الثاني في نفي الجسمية عنه تعالى وفي الجهة عنه
فنقول انه تعالى ليس بجسم خلافا للمجسمة ولا في جهة خلافا للكرامية والمشبهة لعلمه

ليس بجسم فقط لما ثبت من ان كل جسم مركب ومحدث والعالم يدل عليه دليلا واما
انه ليس في جهة فلوجهين الاول انه تعالى لو كان في جهة وحيز فاما ان يكون منقسما فيكون
الواجب جسما لانا لا نعني بالجسم سوى المتحيز المنقسم وكل جسم اما مركب من
الهيولى والصورة واما من جواهر فردة وحينئذ يلزم ايضا ما سبق فيكون الواجب
مركبا ومحدثا هذا خلف او لا يكون منقسما فيكون الواجب جزءا لا يتجزى اذ لا نعني
بالجزء سوى المتحيز الغير المنقسم وهو باطل بالاتفاق اما عندنا فلان الجوهر فرد واما
عند المتكلمين فلانه يلزم ان يكون الله تعالى اصغر الاشياء تعالى عنه علوا كبيرا
الثاني انه لو كان في حيز وجهة لكان متناهي القدر لما سبق في مباحث تناهي
الابعاد فيتحدد بذلك القدر يكون ممكنا محتاجا الى مخصص ومرجح فكان
الواجب في تقدره بذلك القدر محتاجا الى مخصص مرجح وهو محال وفيه نظر قال
احتجوا بالعقل والنقل الخ اقول احتج القائلون بكونه تعالى في جهة وحيز على مطلوبهم
بالعقل والنقل اما العقل فمن وجهين الاول ان بديهة العقل شاهدة بان كل موجودين
فرضا لا بد وان يكون احدهما ساريا في الاخر كالجوهر والعرض القائم به الساري فيه
او يكون مباينا عن الاخر في الجهة كالسماء والارض والله سبحانه وتعالى ليس حالا
بالعالم حتى يكون العالم ساريا فيه ولا حالا في العالم حتى يكون ساريا في العالم فيكون
مباينا في الجهة فيكون الواجب في جهة وهو المطلوب الثاني ان الجسم يقتضي الجهة والحيز
فردا وافتقاره اليهما ليس الا لكونه قائما بنفسه والله سبحانه وتعالى قائم بذاته

الجهة في القيام بنفسه فيكون مشاركا للجسم في اقتضاء الحيز والجهة فيكون الواجب
في حيز وجهة لوجود المقتضي لهما وهو المطلوب واما النقل فالايات المشعرة بالجسمية
كقوله تعالى يد الله فوق ايديهم وبكونه في حيز وجهة كقوله تعالى الرحمن على العرش
استوى وغيرهما من الايات الدالة على ذلك واجيب عن الدليل الاول من
الدليلين العقليين بمنع الحصر لانا نعلم ان كل موجودين فرضا منهم مما ذكرتم
كيف وهو لم يقع النزاع الا فيه وشهادة البديهة على ذلك ايضا ممنوعة لاختلاف
العقلاء في ذلك فلو كان كونه تعالى في جهة وحيز بديهيا لما اختلف العقلاء فيه لعدم
تحقق الاختلاف في البديهيات واجيب عن الدليل الثاني منهما بانا لا نسلم ان الجسم
انما يقتضي الجهة والحيز لقيامه بذاته بل لانه جسم تقتضيهما لخصوصيته المخصوصة وهي
غير مشتركة فلا يلزم ما ذكرتم واجيب عن الايات المذكورة بانها وان دلت على الجسمية
والتحيز والجهة لكنها لا تعارض القواطع العقلية التي لا تقبل التاويل كما عرفت
في صدر الكتاب من ان الادلة السمعية لا تعارض العقلية لانه الاصل فاما ان نفوض
علم تلك الايات الى الله تعالى كما هو مذهب السلف ولذلك يوقف الوقف على الله
في قوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله وهو احسن واولى او نأول كما ذكروه في المطولات
من ان المراد باليد القدرة وبالاستواء الاستيلاء قال الثالث في نفي الاتحاد
اقول البحث الثالث في نفي اتحاد الله تعالى بغيره ونفي حلوله في غيره اما الاول
فلان نفي الاتحاد ظاهر لو اتحد بغيره فان بقيا موجودين فهما اثنان لا واحد

وانما يبقيا موجودين لم يتحدا ايضا لان عدم كل منهما او وجد ثالث فظ وان
عدم احدهما وبقي الآخر فكذلك لان المعدوم لم يتحد بالموجود وفيه نظر لان المراد بعدم
المتحدان بعد الاتحاد وان بقيا موجودين او لا سيما ان ماهيتهما موجودة ام لا فنختار
ذلك قوله فهما بعد اثنان لا واحد قلنا لا نسلم وانما يلزم ذلك ان لو كان تشخص كل منهما
وهو ممنوع او ان تشخص كل منهما باق ام لا فنختار ان تشخصهما غير باق ولا يلزم
من ذلك عدم كل منهما ووجود ثالث وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن ماهية كل منهما باقية
وهذا السؤال من نتائج قريحتي والذي انسبق الله ظله علي وقد سمع منه الطابق
ما اشتهر في بعض تصانيفه واما الثاني اي نفي الحلول فلان المعقول من الحلول
قيام موجود بموجود على سبيل التبعية بشرط امتناع قيامه بذاته والحلول بهذا المعنى
لا يتعقل في الواجب وحكي القول بالاتحاد والحلول عن بعض النصارى فانهم ذهبوا
الى حلول الله في المسيح واتحاده به وعن بعض المتصوفة ايضا فانه يذهب الى الحلول
في العارفين الواصلين والاتحاد بهم فان ارادوا بالحلول والاتحاد ما ذكرنا
فباطل قطعا وان ارادوا غير ذلك فلا بد من افادة تصور معناه اولا لتمكن الحكم
عليه اثباتا ونفيا قال الرابع في عدم قيام الحوادث به اقول البحث الرابع في
عدم قيام الحوادث بذات الله تعالى اعلم ان صفات الباري منقسمة الى اضافات لا وجود
لها في الخارج كتعلق علمه بالمعلومات وتعلق قدرته بالمقدورات وتعلق ارادته
بالمرادات وهي متغيرة متبدلة لا تحصى لها والى امور حقيقية كنفس العلم والقدرة

والارادة فانها صفات حقيقية لكن يلزمها اضافة كما عرفت وفيما ذكره المص
نظر فان تعلق علمه وقدرته وارادته لكونه نسبة بينه وبين غيره ليس من صفاته بل
اضافات لازمة لصفاته الحقيقية والاولى ان يقال صفات الله تعالى اما اضافات
محضة كالاولية والآخرية واما حقيقية عارية عن الاضافات كالحياة والسمع
واما حقيقية يلزمها الاضافة كالعلم والقدرة والارادة والتغير في الصفات الاضافية
وفي الصفات اللازمة للصفات الحقيقية جائز واما الصفات الحقيقية سواء
كانت ذات اضافة ام لا فهي قديمة لا تتغير ولا تتبدل خلافا للكرامية فما اعلى عدم
جواز التغير فيها وجوه اربعة الاول ان تغير صفاته الحقيقية يوجب انفعال ذاته تع
لكونه ح موضوعا للتغير والانفعال وذلك ينافي وجوبه وفيه نظر لانه انما يلزم الانفعال
ذاته بتبدل صفاته الحقيقية فلا لم يستحيل ذلك والنزاع لا يقع الا فيه وان اريد غيره
فلا بد من افادة تصوره لننظر فيه الثاني ان صفاته الحقيقية جميعها صفات كمال
لكونها صفات له وكل ما يصح اتصافه تعالى به فهو صفة كمال وعلى الامتناع اتصافه
بصفة النقيصة فصفاته الحقيقية صفات كمال فلو خلا ذاته عن تلك الصفات كان
ذاته ناقصا وهو مح وفيه نظر لانه انما يلزم نقصان ذاته ان لو لم يتصف ذاته بصفة
كمال بدلها بل هو ممنوع قال الثالث لو صح اتصافه اقول الوجه الثالث
انه لو جاز ان يتبدل صفاته الحقيقية لصح اتصافه بالحادث وح ولو صح اتصافه بالحادث لصح
اتصافه به قبل الحادث ازلا لانه لو قبل ذاته صفة محدثة لكان حكم القبول له لازم

ذاته او منتهيا الى قابلية لازمة لذاته لانه لو كانت من العوارض التي لا تنتهي الى قابلية
لازمة افتقرت تلك القابلية الى قابلية اخرى و ننقل الكلام الى قابلية تلك القابلية ويلزم التسلسل
فالقول به باطل دفعا للتسلسل فعلم بان تلك القابلية تكون اما لازمة لذاته او منتهية الى ما هو
لازمة فلا تنفك تلك القابلية عن ذاته فصحة اتصافه بتلك الصفة تكون ازلية وصحة الاتصاف
اي القابلية متوقفة على صحة وجود الصفة لتوقف النسبة على المنسوب اليه لكون القابلية
نسبة بين القابل والمقبول والنسبة انما تتحقق بعد وجود المنتسبين فصحة وجود الصفة
تستلزم صحة وجود المنتسبين فصح وجود الحادث ازلا وهو محال فثبت بهذا الدليل
ان كل ازلي لا يتصف بالحوادث و ينعكس بعكس النقيض الى قولنا كل ما هو متصف بالحوادث
لا يكون ازليا فلو كان الله تعالى متصفا بالحوادث لم يكن ازليا لكنه ازلي فلا يتصف
بالحوادث وهو المطلوب ثم اعلم انه لا حاجة للمصنف الى العكس بل لما ثبت ان
كل ازلي لا يتصف بالحوادث فنجعله كبرى لقولنا الله تعالى ازلي لينتج الله تعالى لا يتصف
بالحوادث وهو المطلوب قال الوجه الرابع المعين للصفة الخ اقول هذا هو الوجه الرابع
من الوجوه الدالة على انه تعالى لا يجوز ان يتصف بالحوادث وذلك لان المعين لتلك
الصفة الحادثة ان كان ذاته تعالى او شيئا من لوازم ذاته لكان مقتضيا لها في وقت
دون آخر واذا كان كذلك لزم ترجيح احد الجانبين على الآخر من غير مرجح وانه محال
وان كان وصفا آخر نحو ان ننقل الكلام الى معين ذلك الوصف ويلزم التسلسل وان
كان المعين لذلك الوصف شيئا غير ذلك اعني غير ذاته وغير صفاته لكان الواجب مفتقرا

في تلك الصفة الى سبب منفصل وكل واحد من هذه الاقسام محال فلا يجوز اتصافه
تعالى بالحوادث وهو المطلوب ولقائل ان يقول ان الله تعالى لا ينفعل عن غيره حتى فلا يجوز
ان يكون المعين لتلك الصفة امرا منفصلا لكن لم لا يجوز ان يتصف ذاته تعالى بصفات
متعاقبة كل واحد منها مشروط بانقضاء الصفة الاخرى او يكون كل واحد
من تلك الصفات مخصصة بوقت وحال دون صفة اخرى لتعلق ارادته تعالى بتلك
الصفة في ذلك الوقت والحال و يكون هذه الصفة خلفا وبدلا عن الصفة الاولى
فيكون الكمال مطردا ان يكون ذاته دايما متصفا بصفة كمالية من غير افتقار الى سبب
منفصل وقوله وامكان الاتصاف بها ما توقف على امكانها لم يكن قبل امكانها شأن اه
الى جواب سؤال مقدر وهو انه يقال لما كانت الصفة الحادثة مما يصح اتصاف الذات
بها فيصح اتصافه بها في الازل والتالي باطل فالمقدم مثله فاجاب بان امكان اتصاف
الذات بتلك الصفة لما توقف على امكانها وامكانها مشروط بانقضاء الصفة التي
قبلها او بوقت معين وحال معين لم يكن الاتصاف قبل امكان تلك الصفة فلا يصح
اتصافه قبل ذلك الوقت فضلا عن الازل فلا يلزم ما ذكرتم قال احتجوا بانه تعالى
اقول احتج القائلون بجواز اتصاف ذاته تعالى بالحوادث على مطلوبهم بوجهين الاول
انه تعالى في الازل لم يكن فاعلا لوجود العالم لان العالم حادث فلا يكون موجودا ازلا
واذا لم يكن موجودا لم يكن ذاته تعالى فاعلا له لان وجود الفاعل بصفة الفاعلية بدون
المفعول محال فيما لا يزال فاعلا له لان وجود الفاعل فالفاعلية صفة حادثة

فيكون ذاته متصفة بالصفة اي وثمه وسوالحط الثاني ان صفات الله القديمة يصح
قيامها بذاته ثم وقياو تلك الصحة ليست الا لكونها تلك الصفات صفات ومعاني حالة في
القيام اما لذات المتصفة بها وليس للقدم في تلك الصحة تاثير لان صحة الاتصاف امر وجودي
لانه نقيض اللاصحة العدمية والقديم لكونه عبارة عن نفي الاولية امر عدمي والامر العدمي
لا يصلح ان يكون جزءا من المقتضي للامر الوجودية والصفات اي وثمه مشاركة للصفات الحادثة
في كونها صفات ومعاني فيكون مشاركة لها في المقتضي لصحة اتصاف الذات بها فيصح قيامها
بذاته وسوالحط واجيب عن الوجه الاول بان التعين انما وقع في الاضافة والتعلق
لا في نفس الصفة لان كونه فاعلا للعالم اضافة وتعلق مخصوص لقدرته بعد ان لم يكن
عارضا لا وجه له الوجه الثاني بان المصحح لقيام تلك الصفات القديمة بها هي الخصوصية
بل وهي ليست مشتركة بينها وبين الصفات الحادثة ولعل القدم وان كان امرا عدميا
شرط في صحة القيام بذاته تعالى او الحدوث مانع من القيام فلا يلزم ما ذكرتم قال
الخامس في نفي الاعراض الجسمانية اقول اتفق الجمهور على نفي الاعراض المحسوسة عنه تعالى كما اجمع
العقلاء على انه سبحانه وتعالى غير موصوف بشيء من الالوان والطعوم والروايح وغير متلذذ
باللذات الحسية فان هذه الامور المذكورة تابعة للمزاج والمزاج لا يتصف الا الاجسام
واما اللذات العقلية فقد جوزها الحكماء وقالوا ان من تصور كمالا في نفسه فرح به
ولا شك انه تعالى اعظم الكمالات فلا يبعد ان يلتذ به قال الفصل الثالث في
الوحدانية اقول اتفق الحكماء على ان الواجب لذاته واحد بان وجوب الوجود لنفس ذاته

لانه لو زاد لكان ممكنا لاحتياجه الى الذات ويلزم منه امكان الوجوب فامكان الواجب
كما عرفت فلو شارك في الوجوب غيره امتياز الواجب عن ذلك الغير بالتعين لان
المشتركين في تمام الماهية انما يمتازان بالتعين وح يلزم تركيب الواجب من الوجوب
والتعين وهو محال واعلم ان هذا الدليل خاص بمقترحات المص فان دليل الحكماء على التوحيد
ليس كذلك بل دليلهم على ذلك هو ان علة تعين الواجب ان كانت ماهيته فلا واجب
وجه غيره وان كانت غيره كان الواجب محتاجا في تعينه الى غيره وانه مح وهذا
اخصر واقوى مما ذكره المص لان الامتياز بالتعين لا يوجب التركيب في نفس الواجب
واحتج المتكلمون على توحيد الواجب بما يحصل اه ولانا لو فرضنا الهين لاستوت
بالنسبة اليهما لان يكون كل واحد منهما قادرا على جميع الممكنات لان صفة القادرية
لما كانت في حق كل واحد منهما من لوازم الذات وكانت نسبة تلك القادرية الى
جميع الممكنات على السوية فيكون كل واحد منهما قادرا على المؤثرية في جميع الممكنات و
ح وجب انه لو وجد شيء من الممكنات فلانه ان وجد شيء منها فلا يخلو من ان يكون المؤثر فيه
احدهما دون الاخر او كان كل واحد منهما والاول بط لان ذلك الممكن لما استوت
نسبته اليهما فوقوعه باحدهما دون الاخر بط لما فيه الترجيح من غير مرجح والثاني ايضا
بط لامتناع اجتماع مؤثرين على اثر واحد واعلم ان هذه الحجة تدل على امتناع الهين
قادرين على جميع الممكنات لا على امتناع الهين مطلقا الثاني انا لو فرضنا الهين فان
اراد احدهما حركة جسم فان امكن للاخر ارادة سكونه فلنفرض ذلك وح اما ان يحصل

مرادهما فيلزم اجتماع النقيضين او لا يحصل مراد كل واحد منهما فيلزم ارتفاع النقيضين
وكلاهما محال وان حصل مراد احدهما دون الآخر يلزم عجز الآخر الذي لم يحصل مراده وهو
ايضا باطل وان لم تكن للآخر ارادة بكونه ساكنا للمانع من ارادة السكون ارادة الآخر
كان جاهلا عاجزا اذ القادر هو الذي ان شاء فعل وان شاء ترك كما عرفت والعاجز لا يكون
الها فان قلت يجوز ان لا يريد شيئا ولهذا لا يمكن ان يكون ارادة احدهما مانعة من ارادة
الآخر بل لان كل منهما يريد الاصلح والاصلح لا يكون الا طرفا واحدا قلت كون الفعل
اصلح في نفسه مبني على القول بالحسن والقبح العقليين وهو باطل كما مر وهذه الحجة
الساطعة هي دليل التمانع وانت تعلم ان هذا الدليل انما يدل على نفي الكثرة في قادرين
فاعلين في حالة واحدة لا على نفي الكثرة مطلقا بخلاف دليل الحكماء فانه اتم
ما جرى كما بينا ويجوز التمسك في التوحيد بالدلائل السمعية كقوله تعالى انما هو اله واحد
ما علم انه لا اله الا هو ونحو ذلك بما يدل على وحدانيته تعالى لان صحة معنى الادلة ليست
متوقفة على التوحيد لانها متوقفة على صدق الرسول وصدق الرسول متوقف على دلالة
المعجزة على صدقه لا على التوحيد فلا يلزم الدور باب

الباب الثاني في صفاته تعالى

اعلم ان الباب الثاني في صفاته تعالى من الصفات الثبوتية وفي هذا
الباب فصلان لان الصفات اما ان يتوقف عليها افعاله او لا فهذان قسمان فلهذا
الكلام التقسيم فصلان الفصل الاول في الصفات التي يتوقف عليها افعاله وفي هذا
الفصل مباحث المبحث الاول في القدرة اتفق المتكلمون على انه تعالى قادر وفاعل بالاختيار

١٠٢

على معنى انه ان شاء فعل وان شاء ترك بحسب الدواعي والمصالح لانه لو كان موجبا
بالذات فاما لم يتوقف تاثيره في العالم على شرط حادث لزم قدم العالم لانه حينئذ
لا يتوقف على شرط اصلا او متوقف والا لزم تخلف المعلول عن علته التامة او يتوقف
على شرط قديم وهو ايضا كذلك اذ يلزم من قدمه وقدم الشرط قدم الاثر ولكن قدم
العالم محال كما بينا وان توقف تاثيره في العالم على شرط حادث فاما ان يتوقف على وجود
ذلك الشرط الحادث او على ارتفاع عدمه فان توقف على وجوده كان الكلام
في حدوث ذلك الشرط كالكلام في حدوث العالم فيلزم ان يكون حدوثه لوجوب
شرط آخر حادث وهكذا القول في حدوث شرط الشرط فيلزم اجتماع حوادث
متسلسلة لا نهاية لها لاحتياج كل شرط الى شرط آخر مقارن له الى غير النهاية وهو محال
وان توقف على ارتفاع عدمه فوجود ذلك الشرط ايضا يكون موقوفا على عدم حادث
آخر قبله وهكذا الى غير النهاية فيلزم القول بحوادث متعاقبة لا اول لها وهو محال لان
جملة ما حدث من الحوادث من زمان الطوفان اذا اطبق على بعض من الحوادث الى
يومنا هذا فانه لم يكن في المجموع الثاني حادث لا يكون بازائه في المجموع الاول شيء من
الحوادث يساوي الزائد الناقص وهو محال وان كان في المجموع الثاني حادث
ليس في المجموع الاول بازائه حادث انقطع المجموع الاول ضرورة والمجموع الثاني انما زاد على المجموع
الاول بقدر متناه وهو الحوادث التي وجدت من زمان الطوفان الى يومنا هذا فيكون
المجموع الثاني ايضا متناهيا لان الزائد على المتناهي بقدر متناه متناه وقد فرض غير متناه هف

قال: قيل تخلفه عنه. أقول: قيل على هذا الدليل لا نسلم أن المؤثر في العالم لو كان موجبا
ولم يتوقف تأثيره على شرط حادث يلزم قدم العالم وإنما يلزم ذلك أن لو أمكن وجود العالم
أزلا بل تخلفه عنه لامتناع وجوده أزلا لما بينا وذلك لأن صحة وجود الأثر كما يعتبر فيه
وجود المؤثر فكذا يعتبر فيه إمكان الأثر فلذلك تخلف العالم عنه أزلا قلنا في الجواب عنه إنكم
إنما أبطلتم وجود العالم في الأزل بأنه لا يجوز أن يكون متحركا وأما إذا كان ساكنا فيجوز
أن يوجد أزلا فوجود العالم ساكنا في الأزل من الموجب لم يكن ممتنعا ولعل جواب
المجيب مبني على ما ذكرنا في إبطال كون العالم ساكنا أزلا وسلمنا كون العالم ساكنا في الأزل
لكن كان من الممكن أن يعدم وحينئذ ما وجد بعد يوم وهو لم يعد بذلك أزليا فلا بد
أن يوجد قبل أن وجد لأن العلة تامة والآن في وقت الأزلية منتقضة ثم إن [illegible]
الفاعل وقيل عليه سلمنا بطلان القسم الأول لم لا يجوز قدم العالم واجتماع الحوادث
الغير المتناهية في الوجود لكن لا نسلم استحالة القسم الثالث لم لا يجوز حوادث لا إلى
أول والبرهان موقوف على وجوه آحاد الجملتين بالزيادة والنقصان إنما يوصف
للموجودات لا للمعدومات لكن آحاد الجملتين معدومة فلا يوصفان بالزيادة
والنقصان ونوقض هذا الكلام بالزمان وتوجيهه أن ما ذكرتم بعينه في الوجه
معارض بالقابلية [illegible] فإنه يصح أن يقال زمان الدورة التامة لزحل زائد على زمان
الدورة التامة للمشتري وزمان الدورة التامة للقمر ناقص عن زمان الدورة التامة للشمس
قيل عليه سلمنا أن مؤثر العالم قادر لكن لا نسلم أنه واحد لم لا يجوز أن يكون موجد العالم

وسطا مختارا فقد أوجد العالم على سبيل الاختيار وأوجب الواجب على سبيل الإيجاب
فلا ينافي الجواب عنه ما ذكرتم من الوسط باطل لأنه حينئذ يكون سوى الواحد الواجب وكل
ما سوى الواحد الواجب ممكن لما مر في بيان التوحيد وكل ممكن مفتقر إلى المؤثر لما
بينا وكل مفتقر إلى المؤثر محدث لأن تأثير المؤثر فيه بالإيجاد لا يجوز أن يكون حال البقاء
لاستحالة إيجاد الموجود فتعين أن يكون ذلك التأثير إما حال الحدوث أو حال العدم
وعلى التقديرين يلزم حدوث الأثر فيتعين ذلك الوسط وسقط وإذا كان ذلك
الوسط حادثا لم يكن معلولا للموجب لأن معلول الموجب قديم لما مر في بحث
القدم فيكون معلولا للقادر فيكون الواجب قادرا وسقط الوسط وفيه نظر يتوقف على التأمل
قال: احتج الحكماء على الإيجاب. أقول: احتج الحكماء على القول بكونه غير قادر بوجوه
أربعة. الوجه الأول أن المؤثر في العالم إن استجمع جميع الشرائط المعتبرة في مؤثريته
إيجابا كان أو سلبا وجب الأثر لأنه لو لم يجب الأثر لجاز تركه عند حصول تلك الشرائط
ولا شك أنه يجوز الفعل أيضا فكان فعله تارة وتركه أخرى ترجيحا بلا مرجح وإنه محال وإن
لم يستجمع جميع الشرائط امتنع منه الفعل لاستحالة وجود المشروط بدون الشرط وأجيب
عنه أولا بأن المؤثر المستجمع لجميع جهات المؤثرية لم لا يجوز أن يكون مصدرا للفعل
تارة وللترك أخرى قوله لو كان كذلك يلزم الترجيح بلا مرجح قلنا لا نسلم استحالته وإنما
هو في القادر فإن القادر هو الذي يرجح أحد مقدوريه المتساويين على الآخر لا لمرجح
كما أن الجائع يختار أحد الرغيفين المتماثلين بالنسبة إليه من كل الوجوه بلا مرجح

والنهار من السبع تمسكوا اصحاب الطبيعة المعنا ومن المعنا بالسعادة بلا مرجح وقوله
وليس كذلك اي قوله سيما انسان الي اخر انه سؤال مقدر وتقديره السؤال انه لو
جاز الترجيح بلا مرجح لجاز حدوث حادث بلا سبب اصلا لان ذلك انما امتنع لذلك و
الجواب عنه ان مثال الترجيح القادر من القادر بلا مرجح كحدوث حادث
بلا سبب اصلا حتى يقاس عليه فان البديهة شاهدة بالفرق بينهما لانه تجزم بامتناع
حدوث حادث بلا سبب اصلا بخلاف صدور الترجيح من القادر لاحد المتساويين
على الآخر لا لمرجح فان بديهة العقل لا تجزم بامتناع ذلك بل وقد بينا وقوعه والحق
في ذلك ان ارادة القادر مرجحة فليس ذلك ترجيحا بلا مرجح وتاثيرا بان المؤثر اجمع
شرائط القدرة حتى لا يمتنع عنه الفعل ووجود الفعل موقوف على تعلق الارادة حتى
لا يلزم الترجيح بلا مرجح والتوجيه لذلك ان يقال ان اردتم باستجماع الشرائط ان
يكون المؤثر القادر ماخوذا مع الارادة اعني الواجبة التي ترجح احد مقدوريه
على الآخر فيختار انه يجب عنه الفعل وهو لا ينافي كونه قادرا بالمعنى المذكور فان امكان
الفعل والترك فيه حاصل بالنظر الى القدرة ووجوب احدهما واقع بسبب الارادة فلا
منافاة وان لم يكن الارادة ماخوذة معه فنختار انه يجوز منه الفعل والترك لاخر لكن
لا يكون ترجيحا بلا مرجح اذ المرجح موجود لاحدهما ارادته المتعلقة به قال الاقتدار القادر
اقول الوجه الثامن من الوجوه التي تمسك بها المخالف للقول بكونه تعالى قادرا هو ان المؤثر
لو كان قادرا او جب ان لا يثبت مقدوره لان تعلق القادر لا بد وان يتميز عن غيره لان

اقتدار

اقتدار القادر عليه نسبة بينه وبين القادر وهذه موقوفة على تميز المقدور في نفسه عن غيره
لان المنسوب اليه ما لم يتميز عن غيره امتنع اختصاصه بتلك النسبة دون غيره وتميز
المقدور موقوف على ثبوته لان كل متميز ثابت فاذن تعلق قدرة القادر بالمقدور موقوف
على ثبوت المقدور في نفسه فلو كان ثبوت المقدور لاجل تعلق القدرة به لزم الدور
وتوقض اولا هذا الدليل بالايجاب اي لو صح ما ذكرتم يلزم ان لا يكون المؤثر موجبا
لان ايجاب الفعل منه موقوف على تميز الفعل في نفسه لكونه نسبة بين الفعل والموجب
فيه موقوف على ثبوته فلو كان ثبوت الفعل لاجل ايجابه منه يلزم الدور وح يلزم ان لا يوجد
شيء من الاشياء اصلا ثم اجيب ثانيا عنه بان التميز في علم القادر لا في الخارج اي سلمنا عدم
تمشي الدليل في الايجاب لكن لا نسلم الكبرى وهي ان تميز المقدور موقوف على ثبوته في الخارج
بل موقوف على ثبوته في علم القادر وح لا يلزم الدور قال الثالث المعدوم اقول
الوجه الثالث هو ان المقدور القادر لا يخلو عن وجود او عدم وايما حصل كان الوجود
حال حصول الوجود واجب والمقابل له اي الحاصل له العدم حال حصول العدم له
ممتنع والوجوب والامتناع ينافيان القدرة فانتفت مكنة القادر في الحالين
واجيب بان المكنة والاقتدار على المعدوم في الحال الامتناع العدم الوجود في الحال
حتى يمتنع بل المكنة حاصلة في الحال من ايجاده في الاستقبال وكسبه ذلك ممكنا وان
اردنا ان نتكلم هذا الجواب خلاصة التوجيه فقلنا انا نختار ان المقدور معدوم قوله
والمعدوم حال العدم ممتنع قلنا ان اريد بكونه ممتنعا امتناعه في الحال لكن لا ينافي

ذلك تمكن القادر من ايجاده في الاستقلال وان اردتم به امتيازه في الاستقلال مجموع او تمكار
في الجواب عن هذا الوجه الممكنة حاصل في الحال بالنظر الى ذات المقدور مع عدم الالتفات
الى ما هو عليه من وجود وعدم وتوجيهه ان يقال انا لا نسلم ان المقدور معدوم قوله و
المعدوم حال العدم ممتنع قلنا ان اردتم بكونه ممتنعا انه ذاته من حيث هي هي بغير التفات
الى ما هو عليه ممتنع فممنوع وان اردتم انه ذاته مع قيد العدم ممتنع فمسلم ولكن ذلك لا ينافي
امكانه ذاته في نفسه وكونه مقدورا عليه والتحقيق عندي ان القادر له ان يوجد ذات
المقدور لا ان يوجده مع قيد العدم حتى يكون محالا قال الرابع الترك اقول الوجه الرابع
هو انكم فسرتم القادر بانه الذي ان شاء فعل وان شاء ترك وذلك انما يقتضي ان يكون
الترك فعلا مقدورا وليس كذلك لان الترك نفي محض اذ لا فرق بين قولنا لم يكن مؤثرا
وبين قولنا اثر بانه اثر عدما او عدم مستمر لان قولنا ما اوجد معناه انه بقي على العدم الاصلي
وان كان العدم الى الغير ما كان لم يكن مقدورا لان تحصيل الحاصل محال واذا كان نفيا محضا
لا يكون فعلا واجيب ان القادر هو الذي يصح منه ان يفعل ويصح ان لا يفعل لا يتوقف
عنه لا ان يفعل الترك الذي هو امر عدمي فلا يلزم ما ذكرتم قال وهو اي انه قادر اقول
هذا فرع على كونه تعالى قادرا فنقول انه تعالى قادر على جميع الممكنات اذ الموجب لمقدوريته
هو ذاته ونسبة ذاته الى جميع الممكنات على السواء اذ لو لم يكن على السواء لكان لاجل
اختصاص بعض المقدورات دون بعض محتاجا في ذلك الى المخصص والمرجح والمصحح
للمقدورية هو الامكان لان العدم لا يصلح للمقدورية والامكان مشترك بين جميع

الممكنات فيكون انه تعالى قادرا على جميعها وهو المطلوب وفيه نظر لانا لا نسلم ان نسبة ذاته
الى جميع الممكنات على السواء لم لا يجوز ان يقتضي ذاته تعلق قدرته ببعض الممكنات دون
بعض سلمناه لكن لا نسلم ان المقدورية صفة ثبوتية حتى يحتاج الى مقتضي سلمناه لكن لم
لا يجوز ان يكون الامكان كل ماهية مغايرا بالحقيقة للامكان ماهية اخرى فلا يكون
جميع الممكنات مشتركة في مصحح المقدورية وقالت الفلاسفة انه تعالى واحد لا يصدر
عنه الا الواحد فلا يكون مصدرا لجميع الممكنات وقد سبق القول عليه في بحث العلل
والمعلولات وقال المنجمون المؤثر في هذا العالم الذي يجب فيه التغير والمؤثر في الحوادث
هو الافلاك والكواكب واوضاعها لانا نشاهد ان تغيرات الاحوال مرتبطة
بتغيرات احوال الكواكب كالليل والنهار والفصول وغيرها واجيب بان ما ذكرتم
من ترتب تغيرات الاحوال على تغيرات احوال الكواكب هو الدوران والدوران لا
يفيد القطع بعلية المدار للدائر لتخلف العلية عن الدوران في المتضايفين فان احدهما
مترتب على الاخر مع انه ليس احدهما علة للاخر وتخلفها عنه ايضا في جزء العلة وشرط العلة
واللازم العلة فان المعلول قد يترتب على جزء العلة وشرطها ولازمها وجودا وعدما
مع انا نقطع بان جزء العلة وشرطها ولازمها ليس بعلة للمعلول وفيه نظر لان من شرط
دلالة الدوران على العلية انا لا نقطع بعدم العلية وبالتخلف وما ذكرتم من
صور النقوض فان جميعها مما يقطع بعدم العلية فيها والعلة الاخيرة مما يقطع فيها بالتخلف
ايضا وقالت الثنوية انه تعالى لا يقدر على الشر اذ لو كان موجد الشر لكان شريرا

وهو باطل والا يلزم ان يكون الفاعل الواحد خيراً وشريراً معاً وانه مح واجيب عنه بانا نلتزم
كونه تعالى شريراً بمعنى انه موجد للشر وتسميته شريراً ... وقال النظام انه لا يقدر على
القبيح لانه يدل على الجهل او الحاجة لانه لو صدر القبيح عنه فاما ان لم يعلم قبح ذلك الفعل
يلزم الجهل وان علم فمحتاج اليه اذ الاقدام على القبيح من غير غرض لا يليق بالحكيم
لكنه منزه عن الجهل والحاجة فامتنع صدور القبيح عنه فلا يكون مقدوراً له
لان من شرط المقدور صحة وجوده منه وجوابه انا لا نم انه ... فانه تعالى
مالك يفعل ما يشاء وان سلم ان القبيح لا يصدر عنه لكن الامتناع من الصدور حاصل
له مع منعه انه لا يكون له داعية الى فعل القبيح لما ذكرتم لا ان القدرة زائلة مع
انه لو حصل له داعية الى الفعل بدل الداعي الى الترك لما يتمكن من الفعل قال
البلخي انه تعالى لا يقدر على مثل فعل العبد لان فعل العبد اما طاعة او سفه اي معصية
او عبث اي فعل لا غاية له كالتلعب بالبجة وكل ذلك محال على الله تعالى اجيب
بان مثل الامور المذكورة اعتبارات عارضة لنفس الفعل من حيث هو صادر
عن العبد وبالنسبة اليه وذات الفعل حركة او سكون واذا كان كذلك فلم لا يجوز
ان يكون الله تعالى موجداً مثل ذلك الفعل وقال ابو علي الجبائي وابنه ابو هاشم انه
تعالى لا يقدر على نفس مقدور العبد لان المقدور من شانه انه يوجد عند توفر دواعي
القادر عليه وان يبقى على العدم عند توفر صارفه فلو كان مقدور العبد مقدوراً لله تعالى
فلو اراد الله تعالى وكرهه العبد لزم وقوعه لتحقق الداعي ولا وقوعه لتحقق الصارف

وهو مح واجيب عنه بانا لا نم انه لو اراد الله وقوع الشيء وكرهه العبد لزم وقوعه
لتحقق الداعي ولا وقوعه لتحقق الصارف لانا لا نم ان ما يكرهه العبد لا يقع لغاية ما
به ان اراد الله غير ارادة العبد ... وهو اراد الله [illegible]
قال الثاني في انه تعالى عالم اقول البحث الثاني في انه تعالى عالم ودليله
وجوه اربعة الاول انه تعالى فاعل بالاختيار لما مر والفاعل المختار هو الذي يقصد الى ايجاد ما
علم لم يكن معدوماً ... قصد الى ما ليس بمعلوم ولما كان مقدوراً معلوما
له لم يكن ... عالماً به فيكون عالماً وهو المطلوب الثاني انه تعالى حكيم مبدع وعنى بالحكيم
من يكون افعاله متقنة ذات ترتيب عجيب واحكام لان من تامل احوال المخلوقات
وتفكر في تشريح الاعضاء ومنافعها وهيئة الافلاك والكواكب وحركاتها يعلم بالضرورة
حكمة مبدعها وكل مبدع حكيم عالم لانا نعلم بالضرورة ان جميع ذلك لا يصدر الا عن عالم له
به ... [illegible] ... السؤال الذي يقال لو دل
كون الفعل متقناً على علم فاعله لوجب ان يكون النحلة عالمة بافعالها لان فعل النحل متقنة
محكمة غاية الاحكام وهو بناء البيوت المسدسة مع كثرة ما فيها من الحكمة التي لا يعرفها الا المهندس
مع انا نقطع بانه لا علم لها بشيء منها والجواب عنه ان ما ذكرتم من ... افعال الحيوانات فيه
منع فان الله تعالى ... تلك الافعال والالهام ... الحيوانات ... العلم بتلك الافعال
... في الكتاب الالهي حيث قال واوحى ربك الى النحل الآية قال الثالث
ان ذاته مجردة اقول الثالث انه تعالى عالم لان ذاته مجردة عن المادة ... حاضر

لذاته فيكون الله تعالى عالما بذاته لان العلم عبارة عن حضور ماهية مجردة وسوية المجردة مبدأ لجميع
الموجودات لما مر من انه تعالى قادر على كل المقدورات وموجد لها فيكون الله تعالى عالما بالمبدأ
جميع الموجودات والعالم بالمبدأ عالم بذوي المبدأ لان من علم ذاته علم كونه مبدأ لغيره
لانه من تتمة العلم بذاته واذا علم كونه مبدأ الغير علم الغير لان العلم بكونه مبدأ للغير
يتضمن العلم بالغير بالضرورة واذا ثبت ذلك فيكون الله تعالى عالما بجميع الموجودات كليها وجزئيها
وفيه نظر لان العلم عندكم ليس عبارة عن حضور ماهية مجردة بل عن حضور تلك في العاقل …
يستحيل ان يعلم ذاته لاستحالة حصول الشيء في نفسه سلمناه ولكن لا نسلم ان العالم بالمبدأ عالم
بذوي المبدأ وما ذكرتم في بيانه وهو ان من علم ذاته علم كونه مبدأ للغير ممنوع …

قال الرابع انه تعالى … اقول الوجه الرابع معناه انه عالم بذاته وبغيره من المجردات انه تع
مجرد عن المادة وما يتعلق بها وسوية وكل مجرد يجب ان يتعقل ذاته وسائر المجردات
لان كل مجرد يصح ان يعقل وحده وكل ما يصح ان يعقل وحده يمكن ان يتعقل مع غيره
فكل مجرد يمكن ان يتعقل مع غيره فيكون حصول المجرد مقارنا له لان التعقل ليس الا
حضور ماهية المعقول في العاقل ولانه متى يحقق معقوليته مع الغير يكون ماهيته وماهية الغير
حاصلين في العاقل ولا نعني بالمقارنة سوى ذلك وصحة هذه المقارنة اعني مقارنة المجرد
المعقول لغيره غير مشروطة بكون حقيقة المجرد في العقل بل في مقارنة في الخارج ايضا
لان صحة هذه المقارنة لو كانت مشروطة بكون حقيقة المجرد في العقل يلزم اشتراط الشيء بنفسه
لان كونها في العقل عبارة عن مقارنتها للعقل والشيء لا يكون شرطا لنفسه واذا لم تكن صحة هذه المقارنة مشروطة

بكونها في العقل جاز ان يكون في الخارج هذه المقارنة فيصح على ذلك المعقول ان يقترن
ماهيته الموجودة في الخارج بالماهيات المعقولة ولا معنى للتعقل الا اقتران الماهيات
المعقولة بالماهية الموجودة في الخارج فيصح عليه ان يتعقل غيره من الماهيات المعقولة وكل
من يتعقل غيره امكنه ان يتعقل كون ذاته عاقلا لذلك الغير وذلك يستلزم كونه عاقلا لذاته لاندراج
تعقل الذات في تعقل كون ذاته عاقلا للغير فكل مجرد يصح ان يتعقل ذاته وغيره وكل
ما لا يصح بالمجرد وجب حصوله له بالفعل اذ القوة من لواحق المادة لاسيما في حق الله تعالى
فانه واجب الوجود من جميع جهاته فلا يكون له جهة بالقوة فاذن ثبت ان كل مجرد
عاقل لذاته ولغيره من المجردات وسواها وفيه نظر لانا لا نسلم ان كل مجرد يصح ان يعقل
وحده بل ربما يكون بعض المجردات ممتنعا من ان يتعقل سلمناه لكن لم قلتم ان ما يصح
ان يتعقل وحده يصح ان يتعقل مع غيره فلعل من المجردات ما لا يصح ان يتعقل شيء آخر
مع تعقله ولئن سلمناه لا نسلم ان كل ما يصح ان يكون معقولا مع غيره يصح ان يقارن معقوله
مع سائر ما عداه حتى يتفرع عليه ان كل مجرد يصح ان يتعقل الكل … سلمناه لكن لا نسلم
ان صحة هذه المقارنة ليست مشروطة بكونها في العقل قوله لان كونها في العقل عبارة
عن مقارنتها للعقل فلو كانت مشروطة به لزم اشتراط الشيء بنفسه قلنا لا نسلم ذلك لان
مقارنة احد المعقولين للآخر في العقل غير مقارنته للعقل والاول مشروط بالثاني
ولا يلزم اشتراط الشيء بنفسه سلمناه ولكن لا نسلم ان كل ما صح للمجرد وجب حصوله له
ولا نسلم ان القوة من لواحق المادة لا بد له من دليل وفي ذكر الوجهين الاخيرين اعني الثالث

والرابع منعه الحكماء في هذا المطلوب وفيها نظر كما عرفت قال احتج المخالف بوجوه الاول
احتج المخالف للمعقول بكونه تعالى عالما بوجوه الاول انه تعالى لا يعقل شيئا الا انه لو عقل شيئا
لعقل ذاته لان ذاته يعقل انه عقل ذلك الشيء بالضرورة وفي ضمن ذلك يكون عاقلا
لذاته ايضا لما ذكرتم لكن تعقل ذاته لذاته محال لان التعقل اما ان يكون عبارة عن نسبة بين العاقل
والمعقول فيستحيل ان يعقل الشيء نفسه لاستحالة حصول النسبة بين الشيء ونفسه
لان النسبة بين الشيئين يقتضي مغايرة المنسوب والمنسوب اليه واما ان يكون عبارة
عن حصول ماهية المعقول في العاقل فكذلك لاستحالة حصول الشيء
في نفسه ونوقض اولا هذا الوجه بتصور الانسان نفسه اي لو صح ما ذكرتم من استحالة
تعقل الشيء نفسه لاستحال تصور الانسان نفسه لكنه غير مستحيل فبطل ما ذكرتم
ثم اجيب عن الوجه بان علمه تعالى بنفسه صفة قائمة بذاته تتعلق تعلقا خاصا وذلك يقتضي
تغاير علمه وذاته لا تغاير الشيء نفسه لكنه غير مستحيل وفيه نظر لانه تعالى لو كان
عالما بعلم لا يكون عين ذاته لما سنذكره في الوجه الثاني لان صفة قائمة بذاته لازمة لذاته
فيكون ذاته تعالى قابلا وفاعلا لشيء واحد وهو ممتنع وقد سبق الجواب عنه في بحث العلة
والمعلول الثاني انه تعالى لو كان عالما لكان العلم اما ان يكون صفة كمال او لم يكن فان كان صفة
كمال كان الموصوف به ناقصا لذاته ومستكملا بغيره اعني بصفة العلم وانه محال وان لم
يكن صفة كمال بل صفة نقصان وجب تنزيه الله تعالى عنها جلالته علم انه تعالى يستحيل ان يتصف
بصفة المنقصة واجيب بانه صفة كمال ولا يلزم منه كون الموصوف بها ناقصا لذاته

لان كمال هذه الصفات هو كونها صفة لذاته لا لان ذاته تكمل لاتصافه بهذه الصفة
وهذا جواب لطيف غاية اللطافة قال وفيه ان الاول انه اقول هذا لمن فرع على
القول بكونه تعالى عالما الفرع الاول انه تعالى عالم بجميع المعلومات كما مر اي انه عالم بالكليات
على الوجه الكلي وعالم بالجزئيات على الوجه الجزئي لان الموجب للعالمية ذاته لكان نسبة
ذاته الى جميع المعلومات على السواء لانه لو لم يكن على السواء لكان لو انه تعالى اختص
ببعض المعلومات دون بعض فيحتاج ذاته في ذلك الى مخصص وانه محال ولما كان
نسبة ذاته الى جميع المعلومات على السواء فلما اوجب ذاته كونه عالما ببعض المعلومات
كما مر اوجب في البعض الباقي من المعلومات كونه عالما به والا لم يكن نسبة ذاته الى
جميع المعلومات على السوية وفيه النظر الاول المذكور في كونه تعالى قادرا على كل المقدورات
وقيل انه تعالى لا يعلم الجزئيات على الوجه الكلي مثلا ان يعلم ان كسوفا جزئيا يعرض للقمر
عنه كونه في اول الحمل في زمان وقع هذا الكسوف ولم يكن يعلم العاقل لو احاطت
وقع ام لا وكان يعلم ذلك ثابتا قبل الكسوف ومعه وبعده وهذا قول الفلاسفة
وعللوا ذلك بانه لو علم الجزئيات على الوجه الجزئي لتغير لانا لو كان له علم وجود
زيد الان في الدار فعند تغير المعلوم بان يخرج منها ان بقي علمه بوجوده في الدار لزم
الجهل وان لم يبق ذلك العلم بالشيء وحصل العلم بخروجه منها لزم التغير في صفاته
وكلاهما محال لان علمه تعالى قديم والجواب عنه ان اردتم ببقاء العلم عند تغير المعلوم
بقاء الصفة فنختار ان الصفة باقية قوله يلزم الجهل قلنا لا نسلم وانما يلزم لو لم يتغير تعلقها

واضافته بذلك المعلوم الاول ولانه اذا عدم بقيت الاضافة بالمعلوم الاول والتعلق
الاول بحالهما انه لم يبق فقوله يلزم التغير في صفاته قلنا لانم وانما يلزم ان لو لم يكن صفة
باقية فما حاصله انه عند تغير المعلوم يتغير اضافة العلم الى المعلوم وتعلقه به لا يتغير
العلم فلا يلزم الجهل ولا التغير في صفاته وقيل انه لا يعلم ما لا يتناهى لوجهين
احدهما ان ما لا يتناهى ليس بمتميز في نفسه لان كل ما هو متميز عن غيره فغيره خارج
عنه فلا يكون غير متناه والمعلوم لا بد ان يكون متميزا فما لا يتناهى ليس بمعلوم له وهو المطلوب
الثاني ان ما لا يتناهى لو كان معلوما له والعلم بما لا يتناهى يستلزم معلومات لا نهاية لها فيكون
في ذاته موجودات لا نهاية لها وانه محال والجواب عن الاول ان المعلوم كل واحد من
الامور الغير المتناهية وكل واحد منها متميز ومعلوم وتوجيهه ان يقال ان اردتم
بقولكم ما لا يتناهى غير متميز ان كل واحد من آحاده غير متميز فممنوع وان اردتم ان ما
لا يتناهى من حيث هو ما لا يتناهى غير متميز فمسلم ولكن لا يلزم منه الا ان ما لا يتناهى
من حيث كونه ما لا يتناهى غير معلوم لا ان كل واحد من افراد الغير المتناهي غير
معلوم فلا ينافي غرضنا وعن الثاني ان العلم القائم بذاته صفة واحدة ولا تعدد في التعلق
والمتعلق اي العلم من حيث انه علم صفة واحدة قائمة بذاته تعالى عرض لها تعلقات غير
متناهية الى متعلقات غير متناهية وهي امور اعتبارية فلا يكون في ذاته امور غير متناهية قال
الثالث انه عالم بعلم اقول المذهب الحق ان الله تعالى عالم بعلم مغاير لذاته خلافا للجمهور المعتزلة
وعلمه غير متحد بذاته خلافا للحكماء فانهم ذهبوا الى ان علمه تعالى عبارة عن

صد

صور المعلومات المتحدة بذاته حتى لا يلزم الكثرة في ذاته وكذا قدرته اي انه تعالى قادر بقدرة
مغايرة لذاته وفيه ايضا خلاف المعتزلة والحكماء لكن مع ان علمه وقدرته زائدان على
ذاته وحجة الاول ان البديهة تفرق بين قولنا ذاته ذات وبين قولنا ذاته عالم
قادر فان الاول غير مفيد لكونه حملا ما غير تام والثاني مفيد فلو كان العلم والقدرة
عين ذاته لم يكن بينهما فرق وهذا الفرق ضعيف فان ذلك يوجب تغاير الاعتبار
لا التغاير الحقيقي لكن العلم اضافة مخصوصة بين العالم والمعلوم وهي التي جعلها
ابو علي الجبائي وابو هاشم الجبائي عالمية ولا صفة حقيقية تلك الاضافة ومع ذلك
الكثرة الا شاهد ولا عبارة عن صور المعلومات الحالية بانفسها ومع المثل
الافلاطونية او عبارة عن صور المعلومات القائمة في ذاته تعالى كما هو مذهب
جمهور الحكماء واما ما كان العلم عين ذاته يلزم وهو قوله وقال الاخذ في الشرح كذا
اشار الى الجواب بان الاول مقدور وتقرير المسئلة الى ان يقال العلم غير منحصر
فيما ذكرتم لان من جملة القسمين ما ذهب اليه المخالف من اتحاد تلك الصور بذاته
وح لا يلزم تغاير العلم لذاته والجواب عنه ان فساد الثاني قد سبق ذكره قال
احتجوا بوجوه الاول اقول احتج المخالف للقول بكونه تعالى عالما وقادرا
بعلم وقدرة زائدين على ذاته بوجوه اربعة الوجه الاول هو انه لا يجوز
ان يتصف ذاته بصفة اذ لو قامت بذاته صفة لكان ذاته مفتقرا في تلك الصفة
لان صفته تلك في تكون ممكنة لافتقارها الى الذات وواجبة بالذات لاستحالة

لان العلم بكل معلوم مغاير للعلم بمعلوم آخر فكان له علوم لا نهاية لها ح

كون صفة معلولة للمنفصل واذا كان ذاته مقتضيا لتلك الصفة فهو لا شك في انه قابل لها
لانتفائها بها فيكون ذاته قابلا وفاعلا معا لتلك الصفة وهو يبطل انه لا يجوز قيام
صفة بذاته تعالى واذا كان كذلك فلا يكون العلم والقدرة صفتين زائدتين على ذاته
قائمتين به وهو المطلوب فقد ثبت جواب في تحقيق السبر والمعلول ثالث الوجوه انه تعالى
لا يجوز ان يتصف بذاته بصفة وقيل في تقرير هذا الوجه انه لو قام بذاته تعالى صفة
فان كانت تلك الصفة قديمة لزم محال ان القدم ما كثر في القدماء والقول بلزوم كثرة
القدماء كفر بالاجماع الا ترى انه تعالى كفر النصارى بتثليثهم حيث قال لقد كفر الذين
قالوا ان الله ثالث ثلثة وتثليثهم هو اثباتهم الاقانيم الثلثة اقنوم الاب وهو
الوجود واقنوم الابن وهو الكلمة واقنوم روح القدس وهو الحيوة و
معنى الثلثة ولفظ في الجوهرية اي ذات ولفظ الصفة ايضا في الجواهر الثلث
الجوهرية واذا كان المثبت للقدماء الثلثة كافرا فكيف بمن اثبت قدماء ثمانية
كما هو مذهب بعض المتكلمين او تسعة كما ذهب اليه الحنفية من اثبات صفة التكوين
ايضا وانه اي المشهور وثانيهما التركيب في ذاته تعالى لان ذاته تعالى كل الصفة
في قوامه نفسه ونعني بالصفة حصول حقيقته فلزم التركيب ... ركن وحاله الى
وهو محال وان كانت الصفة قديمة ولو انها كانت حادثة فيلزم قيام الحوادث بذاته
تعالى وبخبر هذا ابطلناه ولما لم يجز قيام صفة بذاته لم يكن العلم والقدرة صفتين قائمتين
بذاته تعالى وهو المطلوب والجواب عن الوجه الاول انا لا نسلم قدم الصفة ... لا يلزم ان

العلم

القول بالصفات القديمة هو القول بالذوات القديمة كفر دون القول بالصفات
القديمة فان قلت لم لا يكون القول بالصفات القديمة كفرا كما كفر الله النصارى
باثباتهم الاقانيم الثلثة التي هي صفات قديمة عند النصارى وان سموها اقانيم
من الاقانيم الثلثة صفات لا انهم قائلون بكونها ذوات مستقلة لانهم قالوا بانتقال
اقنوم الكلمة اعني العلم الى بدن عيسى عم لان اليعقوبية منهم قالوا ان اقنوم الكلمة
نزل من السماء وتجسد بروح القدس وصار انسانا هو المسيح وهو اقنوم من
اقنومين اقنوم لاهوتي واقنوم ناسوتي والمستقل بالانتقال والنزول
هو الذوات لا الوصف من صفات الاعراض بالاعراض فعلم بانهم قائلون بالذوات القديمة
فلهذا كفرهم الله تعالى فقوله والنصارى الا قوله هو الذوات يكون اشارة الى جواب
سوال مقدر كما قررنا ... في الجواب ان ... القدم اخص من الاعتبار في نفي
الولدية فلا يلزم التركيب من الاشتراك فيه لان الاشتراك في الاعدام لا يقتضي التركيب
لم وقته في صدور الكمال الاول قال الثالث عالمية الله تعالى اقول الوجه الثالث
هو ان عالمية الله تعالى وقادريته واجبة لامتناع زوالها فلا يجوز تعليلها بالعلم
والقدرة لان الواجب لا يكون معلولا فلا يكون عالميته بسبب العلم وقادريته بسبب
القدرة وهو المطلوب والجواب ان عالميته واجبة بالعلم والعلم ايضا واجب اقتضاه
الذات لا لان عالميته واجبة لذاتها حتى يمتنع التعليل وكذا الكلام في القادرية
فانها ايضا واجبة بالقدرة الواجبة بالذات الوجه الرابع لو كان عالما بعلم وقادرا بقدرة على

لا العالم والقادر فكذلك تحتاج

لا احتاج ذاته في ان يعلم ويقدر الى الغير لان العلم والقدرة كما يحتاجان الى المعلوم والمقدور
والمعلوم والمقدور غير معلوم الا ان يكون في ذلك احتياج الحصول الى الغير وسوجه وجه
عنه بان ذاته في اقتضى صفة حقيقية موجبة للتعلقات العلمية والايجادية الى العلم
يقتضي التعلق بالمعلوم والقدرة يقتضي التعلق بالمقدور فان اردتم باحتياج ما سم
الصفتين الى الغير هذا المعنى الى اقتضاء ما بين الصفتين التعلق بالمعلوم والمقدور
فلا م استحالة وان اردتم غير هذا المعنى فبينوه حتى ننظر فيه ونحكم عليه بالصحة والفساد
قال الثالث في الحيوة اقول البحث الثالث في الحيوة اتفق الجمهور على انه
حي لكنهم اختلفوا في معنى حيوته فذهب الحكماء وابو الحسين البصري الى ان حيوته عبارة
عن صحة اتصافه بالعلم وذهب الباقون من المتكلمين الى ان حيوته عبارة عن صفة حقيقية
قائمة بالذات يقتضي صحة العلم وتبين على ان الحيوة عبارة عن الصفة الموجبة لتلك الصحة
هو ان ذاته [illegible] لسائر الذوات في الذاتية فلو لم تكن الحيوة عبارة عن الصفة المذكورة
لكان اختصاص ذاته بصحة العلم دون غيره ينتفي ترجيحا بلا مرجح وذلك الامر
المخصص الذي لاجله صح علمه دون ان يعلم سواه الحيوة وهذا الدليل ينتقض بالقياس الى
تلك الصفة وتقرير النقض ان يقال لو صح ما ذكرتم من الدليل لزم ان يكون
صحة الصفة لذاته [illegible] اعني الحيوة بغير ما ذكرتم ولزم التسلسل
ويندفع ما ذكرتم من الدليل بان ذلك انما يلزم ان لو كان ذاته [illegible]
الذوات وهو ممنوع [illegible] مخالفة لسائر الذوات ولا [illegible] كذلك فذاته

111

المخصوص بكافة في تخصيصه بصحة العلم واقتضائه تلك الصحة من غير احتياج الى مخصص
قال الرابع في الارادة اقول البحث الرابع في الارادة توافق الجمهور وتطابق
العقلاء على انه تعالى مريد وتنازعوا في معنى ارادته فقال الحكماء ارادته عبارة عن علمه
المحيط بجميع الموجودات من الازل الى الابد بانه كيف ينبغي ان تكون على نظام الوجود حتى
يكون على الوجه الاكمل وبانه صدور الموجودات على وفق الحكمة واحسن الصور وتجي
حتى يكون الموجود وفق المعلوم على احسن النظام من غير قصد وطلب شوق فيكون هذا
العلم عناية وفسر الارادة ابو الحسين البصري بعلمه تعالى في الفعل من المصلحة الداعية
الى الايجاد والنجار فسر الارادة بامر عدمي وهو كونه تعالى غير مغلوب ولا مكره و
فسر الكعبي الارادة بعلمه تعالى في افعال نفسه وبامره في افعال غيره اي ارادته
تعالى لافعال نفسه عبارة عن علمه بها وارادته لافعال غيره امره بها وقال اصحابنا
رحمهم الله الاشعرية والجبائيان وابو هاشم والقاضي عبد الجبار ان الارادة صفة
حقيقية زائدة على ذاته مغايرة لصفتي العلم والقدرة مرجحة لبعض مقدوراته على
بعض ودليلنا على هذا المطلب هو ان تخصيص بعض المقدورات بالتحصيل في وقت
دون بعض وتخصيصه بعضها بالعدم والتاخر بان يتبع البعض في زمان سابق على
زمان الآخر لا بد من مخصص لان نسبة جميع المقدورات الى ذاته في محل السواء التساوي
اجزاء الزمان في الماهية فلو لم يكن مخصص يوجب تخصيص الايجاد بعض بكونه في
وقت دون آخر يلزم الترجيح بلا مرجح فعلم بانه لا بد من مخصص وذلك المخصص ليس

مساوية للعلم ونسبة الارادة الى جميع المقدورات

للمعلوم

هو نفس العلم لان العلم متعلق بالمعلوم على ما هو عليه فيتبع نفسه فيتكرر باتفاق وايضا
الشيء انما يمكن ان يكون حسب تتبعه له وليس هو القدرة ايضا لوجهين الاول ان القدرة
من شانها الايجاد والتاثير وذلك لا يعقل الا فيما سيوجد ومن تخصيصه وقت دون
آخر بل نسبتها الى جميع المقدورات الى الاوقات على وتيرة واحدة ولا تخصص
ايضا بسبب القدرة فاذا لا بد من صفة غير العلم والقدرة لاجلها اختص بعض
المقدورات بالوجه وبالاوقات المخصصة وتلك الصفة هي الارادة الثاني ان شان
القدرة التاثير والايجاد وشان الارادة الترجيح والموجد من حيث هو موجد
غير المرجح من حيث هو مرجح لان الايجاد هو فرع على الترجيح والموقوف غير الموقوف
عليه فالقدرة غير الارادة وهو غلط [illegible] لا انفكاك هذا
الدليل لم لا يجوز ان يكون المخصص لتخصيص الحوادث باوقاتها المعينة هو [illegible]
وجه كل حادث مخصوصا بوقت معين بان يقتضي وجه تلك الحوادث في غير
تلك الاوقات ويمكن ان يقال هذا الاختصاص لكل حادث بوقت معين او يكون المخصص
كون وجه كل حادث مشروطا باتصال فلكي فما لم يحصل ذلك الاتصال لم يحصل
ذلك الحادث او يكون علمه تعالى في الازل بحدوث كل حادث في ذلك الوقت المخصص
بوجه حدوث الحادث في الوقت المعين دون سائر الاوقات لان خلاف معلوم
الله تعالى محال فهذا ما تعلق نهاية الاصلاح والحب علمه فهذه نقوض اربعة لنا ان نقول في
الجواب عن النقض الاول ان المخصص لا يجوز ان يكون لعلمه وجوب كل حادث

او علمه تعالى بالحدوث في كل حادث في الوقت المخصص هو من المصالح بوجه لان حاله في الاصلاح [illegible]

في الوقت

في الوقت المعين له لو كان كذلك لكان كل حادث ممتنعا قبل ذلك الوقت ثم صار
ممكنا بعده وهو باطل لان الممتنع لذاته لا يصير ممكنا له لو كان كذلك لجاز ان يصير الواجب
ايضا ممكنا فيستغني عن المؤثر وفيه بطلان وعن الثاني ان المخصص لا يجوز ان يكون هو الاتصالات
والحركات والاوضاع الفلكية لانه لو كان كذلك فالكلام ثم في تلك الاتصالات والحركات
والاوضاع ايضا كالكلام في سائر الحوادث بانه يقال لا بد لوقوعها في الاتصالات
من مخصص وذلك لان الافلاك لبساطتها كان امكن ان يتحرك على هذا الوجه وهو كون
الفلك الاعلى منها متحركا من المشرق الى المغرب والتاسع بالعكس وكذلك امكن ان يتحرك على
خلاف هذا الوجه بان يتحرك الفلك الاعظم من المغرب الى المشرق والتاسع بالعكس
مثلا ويمكن ان يتحرك بحيث يكون له المنطقة دائرة غير هذه بان يتحرك مثلا من
الجنوب الى الشمال ويمكن وقوع كوكب معين في جانب معين من فلك البروج امكن
ان يكون في جانب غير الجانب الذي هو فيه بان يكون الكوكب الذي هو الآن شمالي
عن منطقة البروج جنوبيا عنه فلا يكون هو صالحا للتخصيص لانه محتاج الى المخصص لا
يكون مخصصا وهو باطل وعن الثالث ان المخصص لا يجوز ان يكون علمه تعالى في الازل
بحدوث كل حادث في وقته لان العلم تابع الشيء بسبب حصوله في ذلك الوقت لانه متعلق
بذلك الشيء اذا كان هو ذلك بحيث هو بسبب حصوله في ذلك الوقت انه يكون وحصوله بحيث
يختص بذلك الوقت فيقتضي الحكمة ان لو لم يحصل [illegible] بذلك الوقت يكون
تابعا على العلم بوجه ذلك الشيء في ذلك الوقت فلا يكون الحكمة الا كونه بحيث

هو

حركة فلك البروج بحيث يكون منطقة البروج على سمت الدائرة الممكن

بمخصص وجميع ما بدل الوقت مستفادا من علمه تعالى والا لكان علمه تعالى تابعا على من الحكمة
ويلزم الدور وعن الرابع ان المخصص انما هو ان يكون علمه باشتماله على مصلحة حدوث الحادث
في الوقت المعين ان لو وجب عليه رعاية الاصلح لكن رعاية الاصلح غير واجبة عليه
على ما سنذكر في البحث الرابع من الثالث قال احتج المخالف اقول احتج المخالف
للقول بانه تعالى يريد بان ارادته تعالى لو تعلقت بشيء لغرض لكان مستكملا بذلك الغرض اذ ذلك
هو غرضه ولو كان كذلك كان الباري تعالى ناقص الذات مستكملا بغيره وهو ممتنع وان لم
يتعلق به كان ترجيحا بلا مرجح وهو ممتنع ايضا وهذا الشق من الترديد محذوف فيما
مذكور في المقاصد ولعل الحذف هنا من الناسخ فان الاحتجاج بدونه واه جدا
واجيب عنه بان تعلق ارادته تعالى لذاتها لا لغيرها وتوجيهه ان يقال ان اردتم ان
يريد لا لغرض فيلزم الترجيح بلا مرجح فلا نسلم ذلك وانما يلزم ان لو لم تكن ارادته
في موجبة للتعلق بما يجد ذلك الشيء لذاتها وهو ممنوع قال فرع ارادته تعالى غير محدثة
اقول هذا فرع على القول بكونه تعالى مريدا فنقول ارادته غير محدثة عند الاشاعرة و
قالت المعتزلة ارادته تعالى قائمة بذاته حادثة لا في محل اذ لو كانت في محل فاما ان
ذلك المحل ذاته او غيره والاول باطل لامتناع كونه تعالى محلا للحوادث والثاني كذلك لامتناع
قيام صفة الشيء بغيره وقالت الكرامية ارادته تعالى صفة حادثة في ذاته لتجويزهم كونه
تعالى محلا للحوادث عندهم لنا على كون ارادته غير محدثة وجهان الوجه الاول ان ارادته
تعالى ليست بمحدثة لان وجود كل محدث موقوف على تعلق الارادة به اتفاقا فلو كانت

ارادته

ارادته تعالى محدثة لاحتاجت الى ارادة اخرى فتنتقل الكلام الى تلك الارادة ولزم
التسلسل الوجه الثاني ان ارادته تعالى لو كانت حادثة فان كانت قائمة بنفسها لا في محل
كما هو مذهب المعتزلة فهو باطل لان قيامها بنفسها غير معقول لانها صفة وهي عرض
لا في محل ومع كونه غير معقول كان اختصاصه بالله تعالى بارادته تخصيصا بلا مخصص
لان نسبة الارادة الى جميع الذوات على السواء وكونها لا في محل مفهوم سلبي لا يصلح
ان يكون مخصصا للارادة التي هي امر وجودي وان كانت قائمة بذاته تعالى كما هو
مذهب الكرامية فهو باطل ايضا لان قيام الصفة الحادثة بذاته تعالى ممتنع لما سبق في نفي
قيام الحوادث بذاته تعالى قال الفصل الخامس في سائر الصفات اقول
الفصل الخامس في بقية الصفات الثبوتية المعنى التي لا اسم مما افعاله عليها وفي
هذا الفصل مباحث البحث الاول في السمع والبصر دل الشرع السمعي على انه
سبحانه تعالى سميع بصير اي علم ان العقلاء القول بانه هو السميع البصير ونحو
من الآيات الدالة عليهما وليس في العقل ما يصرف تلك الحجج عن ظواهرها اي لم
يقم دليل عقلي على امتناع اتصافه تعالى بهما حتى يصرف تلك الحجج عن ظواهر
بل فيه المتبادر بان يحمل على الاول فتلك الحجج حيث يثبت مدلولها واذا ثبت مدلولها
اعني السمع والبصر فيكون الاول علمه بالمسموعات والمبصرات حال حدوثها
لان المقتضي لا يتغير الصفة ذاته تعالى ونسبة الى الجميع على السواء كما عرفت في
العلم والقدرة وكونه عالما بالمسموعات والمبصرات هو المعنى بكونه سميعا بصيرا

وبعض الصفاتية بانهما صفتان زائدتان وهو المط والنقل حجة في هذا المطلب لا مدخول وتقرير
ان تعالى انه لو حي كامر والحي اذا لم يتصف بالسمع والبصر يكون ناقصا لصحة اتصاف
كل حي بهما فلو لم يتصف الله تعالى بهما لكان ناقصا وهو محال وهذا الدليل اقناعي لان هذا
الدليل موقوف على مقدمتين احدهما ان كل حي يصح ان يتصف بهما وثانيهما ان عدم
اتصاف الحي بهما نقص وكلتا المقدمتين ممنوعتان لجواز ان يقول لا نسلم ان كل حي
يصح ان يتصف بهما فان اكثر الحيوانات والنمل لا سمع لها والعقرب في الخلق لا بصر لها
ولا نسلم ان عدم اتصاف الحي بما يصح اتصافه به نقص فان الجسم الشفاف لا ينقص بسواد
ولا بغيره مما يوصف مع انه صحيح الاتصاف بها لكونه جسما وايضا ان عدم السمع
والبصر لو كان نقصا لكان عدم الشم والذوق واللمس ايضا نقصا قال
احتج المخالف آه اقول احتج المخالف القائل بكونه تعالى سميعا بصيرا على انه ليس بسميع
وبصير بوجهين الاول ان سمعه وبصره لو كانا قديمين لزم قدم المسموع و
والمبصر لان السمع بدون المسموع والبصر بدون المبصر محال لكن قدم المسموع والمبصر
باطل لكونهما حوادث ما سوى الله تعالى عندكم والثاني انه لو كان ذاته تعالى متصف بهما
لكان ذاته محل الحوادث وهو محال واجيب عن هذا الوجه بانهما قديمان ولا يلزم
منه قدم المسموع والمبصر لانهما صفتان تقتضيان المتصف بهما الادراك المسموع والمبصر
اعني تعلقهما بالمسموع والمبصر عند وجودهما فلا يلزم قدم المسموع والمبصر الوجه الثاني
ان السمع والبصر عبارتان عن تأثر الحاسة عن المسموع والمبصر عبارتان عن ادراك المسموع

والمبصر

والمبصر مشروطا بتأثر الحاسة عنهما وكل واحد منهما على الله تعالى ممتنع فلا يكون الله تعالى
سميعا وبصيرا وهو المط واجيب عن هذا الوجه بمنع الصغرى اي لا نسلم ان السمع
والبصر عبارتان عما ذكر بل هما عبارتان عن ادراك المسموعات والمبصرات عند
حدوثها كما ذكرنا ثم من ان كونه تعالى متكلما ثابت لله تعالى قال الثالث في الكلام آه اقول
البحث الثالث في الكلام متواتر اجماع الانبياء عليهم السلام واتفاقهم على انه سبحانه
وتعالى متكلم وثبوت نبوتهم غير متوقف على ثبوت كونه متكلما لانه لما ادعى ظهور
ثبوت المعجزة على يد من ادعى النبوة وعلمنا ان الكاذب لا يجوز ظهور المعجزة على
يده حصل لنا علم يقيني بان المدعي بالنبوة صادق في دعواه علمنا انه متكلم امر له
فثبوت كونه متكلما مقدمة لا تتوقف ثبوت النبوة عليها وكل مقدمة لا يتوقف
ثبوت النبوة عليها يجوز اثباتها بقول الانبياء لعدم اقتضائه الى الدور فثبوت
كونه متكلما يجوز اثباته بقول الانبياء فيجب الاقرار بكونه متكلما وهو المط وكلام
الله تعالى عند الاشاعرة ليس بحرف ولا صوت بل معنى قائم بذاته خلافا للحنابلة والكرامية
لكون الاصوات والحروف حادثة واستحالة قيام الحوادث بذاته تعالى كما مر وليس انها
بصوت موصوف به بمعنى انه تعالى خلافا للمعتزلة فانهم فسروا الا ان معنى كونه
متكلما انه يوجد الاصوات والحروف في الاجسام المخصوصة وهو باطل لامتناع اتصاف
الشيء بغيره وفيه نظر لان معنى كونه متكلما عندهم كونه موجدا الاصوات والحروف
كونه موجدا لها ليس قائما بغيره حتى يلزم قيام صفة الشيء بغيره فالمقص الكلام

هو المعنى القائم بنفسه المعبر عنه بالعبارات المختلفة المتغيرة اذ العقل لا يابى عن
ذلك ويؤيده قول الشاعر ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا
وكلامه تعالى مغاير للعلم والارادة لان كلامه قد يخالف علمه وارادته كما في الغدر لعلمه لانه
تعالى امر ابا لهب بالايمان مع علمه تعالى بانه لا يؤمن فلو كانت عبارة الامر غير ذلك ومن هذا علم
ان كلامه غير ارادته لانه تعالى امر ابا لهب بالايمان وعلم بعدم تعلقه بانه لا يؤمن ولم يتعلق
ارادته بما يخالف علمه لانه لو اراد وجب وقوعه واذا وجب وقوعه كان علمه بانه
لا يؤمن جهلا وهو على الله تعالى محال وزعم المعتزلة ان الاطناب في ذلك المدح ما هو
كلام حروف مغايرة للعلم والارادة فليطلب النفع فانه كفه فانه هو صفاته تحرير بسط
العقول قال خبر الله تعالى صدق اقول هذا فرع على كونه متكلما وهو مبني في الشرح
قال الثالث في البقاء اقول البحث الثالث في البقاء ذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري الى
انه تعالى باق ببقاء قائم به اي البقاء صفة قائمة بذاته تعالى وهو باق به وتبعه القاضي وامام الحرمين
والامام الرازي واحتج المصنف بوجهين الاول ان البقاء لو كان هو وجوده الان ما كان
والان ممتنع ان يكون هو حال البقاء الاول ولو كان باقيا لكان بقاء اخر ولزم التسلسل
ولقائل ان يمنع لزوم الشيء بقاء بانه ان بقاء بمعنى البقاء والثاني كونه تعالى باقيا لو كان
ببقاء قائم به ولا شك ان البقاء غيره لكان واجبا لوجه لذاته واجبا بالغير
لما عرفت ان الوجوب بالذات ينافي الوجوب بالغير وفيه نظر لانه لا يلزم من ذلك الا كون
الواجب بالصفة لكونه واجبا بالغير قال احتج الشيخ اقول احتج الشيخ ابو الحسن

الاشعري على ان البقاء صفة وجودية زائدة على ذات الباقي بان الشيء الحادث
حال حدوثه لا يكون باقيا فالبقاء عبارة عن حصول وجود الذات في الزمان
الثاني او مشروط به وذلك حال الحدوث ثم يصير باقيا بعد ذلك فهذا التغير
والتبدل ليس في ذات الحادث اذ الذات ليست هي كما كانت ذاتا ثم صارت ذاتا ولا
في عدم البقاء اذ عدم البقاء يستحيل ان يصير بقاء بل في صفة زائدة هي البقاء
وهو المطلوب ونوقض هذا الدليل بالحدوث اي لو صح ما ذكرتم من الاصحاب لزم
ان يكون الحدوث صفة ثبوتية زائدة على الذات لان الشيء الحادث لم يكن
حادثا ثم صار حادثا وهذا التبدل ليس في الذات ولا في عدم الحدوث بعين
ما ذكرتم فيكون في صفة زائدة هي الحدوث لكن الحدوث ليس امرا ثبوتيا
لما مر في بحث القدم والحدوث ولما ابطل المصنف حجة الشيخ اراد ان يحقق
معنى بقاء الله تعالى وبقاء المحدثات حتى يعلم ان البقاء هل هو صفة ثبوتية لله
تعالى واعلم ان المعقول من بقاء الباري تعالى امتناع عدمه ومن بقاء الحوادث
مقارنة وجوده لازمنة بعد زمان حدوثه وقد عرفت من قبل ان الامتناع والمقارنة
الشيء لا يمكن ان يكون من المعاني العقلية التي لا وجود لها في الخارج فلا يكون البقاء امرا
ثبوتيا زائدا على الذات قال الرابع في صفات اخر اقول البحث الرابع
في صفات اخر غير الثمانية المذكورة اثبتها الشيخ ابو الحسن الاشعري وبعض الاصحاب
وهي الاستواء واليد والوجه والعين للظواهر الواردة بذكرها من الآيات نحو قوله

الرحمن على العرش استوى وقوله تعالى يد الله فوق ايديهم وقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه
وقوله تعالى باعيننا ونحو ذلك من الآيات الباقية من المتشابه وقالوا المراد من الاستواء الاستيلاء
وباليد القدرة وبالوجه الذات وبالعين البصر قال المصنف الاولى في ذلك اتباع
السلف في الآيات في بابها والتفويض الى الله تعالى البحث الخامس
في التكوين قالت الحنفية التكوين صفة قديمة لله تعالى ومغايرة للقدرة لوجهين
الاول ان متعلق القدرة اعني الممكن قد لا يوجد اصلا كالعنقاء وبحر من زيبق
بخلاف متعلق التكوين اعني المكون فانه يستحيل ان لا يوجد فيكون التكوين غير
القدرة والثاني ان القدرة تتعلق بامكان الشيء المعدوم وتؤثر في صحة وجوده
والتكوين يتعلق بوجوده المعدوم وتؤثر فيه فيكون غير القدرة فلنا في الجواب
عن هذين الوجهين انا لا نسلم ان القدرة متعلقة بامكان المعدوم ومؤثرة فيه لان
الامكان للممكن بالذات وما بالذات لا يكون بالغير وهذان الوجهان مبنيان
على تفسير القدرة الممنوعة فلا يصح ما ذكرتم والحق في ذلك ان التكوين هو
التعلق الحالي اي هو تعلق القدرة بالمقدور حال الايجاد ولذلك يترتب عليه وجود
المقدور كما قال الله تعالى انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون فان
الآية تدل على ان التكوين انما يكون حال ارادة الايجاد والوجود مرتب عليه
لقولهم فيكون اذ الفاء للتعقيب والترتيب واذا كان التكوين عبارة عن التعلق
المذكور لا يكون صفة قديمة لله تعالى قال السادس في انه سبحانه تعالى ابدا البحث

البحث السادس في ان الله تعالى يصح ان يرى في الآخرة على معنى انه يصح ان ينكشف
لعباده المؤمنين في الآخرة انكشاف البدر المرئي اي يحصل لهم بذاته تعالى نسبة
ذلك العلم لا العلم اي يحصل لهم الانكشاف نسبة العلم بالبدر المرئي بعد رؤيته الى العلم
به قبل رؤيته كما اشار الصادق عليه السلام بقوله ستروون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر
خلافا للمعتزلة فانهم ينكرون كونه تعالى مرئيا وتلك الرؤية تكون من غير ارتسام صورة المرئي
في الرائي او من غير اتصال شعاع بالمرئي بل خلافا للاشعرية ومن غير حصول مواجهة
خلافا للمشبهة والكرامية فانهم انما جوزوا رؤيته تعالى لاعتقادهم كونه تعالى في مكان
والجهة احتج الاولون وهو الاشعري فالعلماء قبلوا عليه وجوه اربعة ضعيفة الاول
ان موسى عليه السلام سال الرؤية بقوله تعالى ارني انظر اليك ولو استحال الرؤية لكان
سؤال موسى عليه السلام جهلا انه لا يمكن لها فانها مستحيلة وعبثا ان كان عالما بها وكلاهما
على الانبياء ممتنع ولقائل ان يقول ان سؤال موسى كان من لسان قومه بدليل قوله تعالى
حكاية عنهم لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فاخذتهم الصاعقة وقوله تعالى حكاية
عنهم حين اخذتهم الصاعقة اتهلكنا بما فعل السفهاء منا وان سلم لكن ذلك
ليس معصية حتى لا يجوز على الانبياء الثاني انه تعالى علق الرؤية باستقرار الجبل
بقوله تعالى فان استقر مكانه فسوف تراني واستقرار الجبل من حيث هو استقرار
الجبل ممكن واذا كان المعلق عليه وهو استقرار الجبل ممكنا فكذا المعلق
وهو الرؤية يكون ممكنا وهو غلط وان قال من حيث هو استقرار الجبل ممكن

لئلا يقال انه تعالى علق الرؤية على شرط ممكن وهو استقرار الجبل حال كونه متحركا لعدم امكان حصول
الرؤية بالاجماع فان المذكور في الآية ليس الا نفس استقرار الجبل وهو من حيث هو ممكن
فان قلت لو كان المعلق عليه نفس الاستقرار وقد حصل لوجب حصول الرؤية وهو
باطل اجماعا قلت المعلق عليه نفس الاستقرار عقيب النظر في الزمان المتصل فيحتمل ان يحصل
في الآخر وهو باطل لانه غير معلوم اجماعا اذ الكلام فيه الثالث قولهم وجوه يومئذ ناضرة
الى ربها ناظرة والنظر حقيقة في الرؤية وفيه نظر لان تخصيصه انما يكون من لفظ في شأن (?)
الآية لا انه لمن يمكن ان يعارض [illegible] الرابع قولهم كلا انهم [illegible] محجوبون فان
الآية تدل على ان الله تعالى توعد الكفار على انهم يوم القيامة محجوبون عن الله تعالى فذلك
يقتضي ان لا يكون المؤمنون محجوبين عنه والا لم يكن لتخصيص الحجاب بالكفار وايعادهم
عليه فائدة واذا لم يكونوا محجوبين عنه لكان يرونه [illegible] وفيه نظر لانه هو انما يكون
مرئيا عند رفع الحجاب لو جاز رؤيته وهو [illegible] وهو عدم الارتسام او انتقال
الشعاع والمواجهة فلا تتحقق [illegible] الجهة والمكان لما مر في البحث [illegible] في الفصل [illegible]
في التنزيهات قال واستدل بان الجسم مرئي الى آخره اقول هذا دليل آخر على جواز الرؤية
مدخول وتقريره ان يقال ان الجسم مرئي لانا نرى الطويل والعريض والطول ليس
بعرض والا لو كان عرضا فيكون قائما بجزء واحد من اجزاء الجسم فيكون ذلك الجزء اكبر
مقدارا من جزء واحد لكن مقدار ذلك الجزء مطابق لمقدار الطول لكن ذلك [illegible]
والا لكان ذلك الجزء منقسما كالطول وانه محال او يكون الطول قائما باكثر من جزء

ولقائل

١١٧

ولقائل ان يقول الوصف الواحد لمحال ان يتعدد (?) وهو باطل لما عرفت في البحث الخامس
من الفصل الاول من الباب الثاني من الكتاب الاول ولانه كان الطول جوهرا وهو
مرئي فيكون الجوهر مرئيا والعرض كاللون ايضا مرئي فيكون صحة الرؤية مشتركة
بينهما فالمصحح للرؤية ايضا يكون مشتركا وذلك المصحح اما الحدوث او الوجود والاول
وهو كون المصحح هو الحدوث باطل لكونه عدميا لان العدم ماخوذ في مفهوم الحدوث
فتعين الثاني كون المصحح هو الوجود وهو مشترك بين الواجب وغيره فتكون
صحة الرؤية التي هي معلولة للوجود مشتركة ايضا فيصح رؤيته تعالى وهو المطلوب
واعترض على هذا الدليل بان المدعى انه هو الطويل الاجزاء بعضها ببعض لا بطول
والا [illegible] فيكون المدعى ان هو الوصف فقط سلمنا ان المرئي جوهر لكن لا نسلم
ان صحة الرؤية معللة فان صحة الرؤية عدمية لكونها عبارة عن الامكان وهو امر
عدمي لما عرفت والامور العدمية لا تحتاج الى سبب ولئن سلم احتياج صحة
الرؤية الى سبب مصحح لكن لا نسلم وجوب كون ذلك المصحح مشتركا بين الجوهر والعرض
او وجوب كونه وجوديا حتى لا يكون الحدوث العدمي مصححا لها لعدم وجوب كونه
مشتركا فلان المختلفات قد تشترك في ذاتي ولعلها يكون اثر الصادر منها [illegible]
لا بالذات وجوز تعليل المتماثل بعلل مختلفة واما عدم وجوب كونه وجوديا
فلان صحة الرؤية لما كانت عدمية والامور العدمية جاز ان يكون معللا بالعدم [illegible]
تعليل عدمي بعدمي كما تعلل عدم المعلول بعدم العلة فيصح تعليلها بالحدوث ولئن سلم

ان الصحيح ليس هو الحدوث بل الوجود لكن لم لا يجوز ان يمتنع رؤيته تعالى في الآخرة لاجل فوات
شرط او لوجود مانع وذلك لان الحكم كما يعتبر في تحققه حصول المقتضي كذا يعتبر فيه
حصول الشرائط وارتفاع الموانع فلعل ها هنا ... هذا الحكم لفوات شرطه
وهو انطباع صورة المرئي في عينيه او اتصال الشعاع الخارج منه بالمرئي او لوجود مانع
بان يكون ذاته تعالى غير قابل للرؤية كما يجوز صحة الجهل والشهوة مع ان ذاته تعالى
غير قابل لهما قال احتج المعتزلة بوجوه اقول احتج المعتزلة على امتناع رؤيته تعالى
بوجوه ثلثة الاول هو ان قوله تعالى لا تدركه الابصار يعني ان لا تدركه الابصار في
شيء من الاوقات لان قولنا تدركه الابصار يناقض قولنا لا تدركه الابصار وقولنا
لا تدركه الابصار صادق فيلزم كذب قولنا تدركه الابصار واذا ثبت كذب
قولنا تدركه الابصار ثبت ذلك دائما اذ لا قائل بالفرق واجيب عن هذا الوجه بجوابين الاول
هو ان الادراك عبارة عن الرؤية على سبيل الاحاطة من جميع جوانبه فيكون اخص
من مطلق الرؤية والآية تدل على نفي الادراك اعني نفي الرؤية على سبيل الاحاطة
ولا يلزم من نفي الرؤية على سبيل الاحاطة نفي الرؤية مطلقا اذ لا يلزم من نفي الخاص
نفي العام والجواب الثاني هو ان معنى الآية لا يدركه جميع الابصار لكون الابصار
جمعا محلى بالالف واللام وهو يفيد العموم كما في غيره من المواضع فيكون في قوة
قولنا لا تدركه كل الابصار وذلك لا ينافي ادراك بعض الابصار اياه لان السالبة
الكلية لا تناقض الموجبة الجزئية وقوله تدركه بعض الابصار كما ادعى لا قائل بالفرق

لا تدركه كل الابصار

١١٨

ثم ان ابصار الكفار لا تدركه اتفاقا ونفي هذه الحواس بطريق الاولى فلانه
لا نم ان ادراك الشيء عبارة عن رؤيته على سبيل الاحاطة لانهم يقولون ادركت
الشمس ولا يريدون به رؤيتها من جميع جوانبها وثانيا فلان سوق الآية
وما قبلها في معرض المدح فيكون نفي الابصار مدحا ويلزم منه ان يكون
الابصار نقصا فيكون المراد عموم السلب وصدق السالبة الجزئية لا ينافي
صدق الكلية لقائل ان يقول المدح هو نفي الادراك البصري الذي من شرطه
ارتسام الشيء او خروج الشعاع ولا نزاع في نفي ذلك لكن الحالة التي تحصل
بعد حصول الشيء من غير حصول احدهما ممنوع انه نقص والنزاع فيها ولا يلزم
الا نفيه الوجه الثاني قوله تعالى لموسى حين سأل الرؤية لن تراني وكلمة لن للتأبيد باتفاق
النحاة فيلزم نفي رؤية موسى ابدا ويلزم من ذلك ان لا يراه احد لعدم القائل بالفرق
واجيب عن هذا الوجه بمنع كون لن للتأبيد وان سلم فلم لا يجوز ان يكون المراد بالتأبيد
هنا الخلود الطويل كالخلود في قوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها
كما صحح القوي وفيه نظر قال الثالث قوله تعالى ما كان لبشر ان يكلمه الله الآية اقول
الوجه الثالث قوله تعالى ما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب او يرسل
رسولا فيوحي باذنه ما يشاء انه علي حكيم نفى الرؤية وقت الكلام لانه نفى
التكلم الا على احد الوجوه الثلثة وكل منها ينافي الرؤية اما الاول فلان المشافهة
لا تتحقق وحيا واما الاخير فظاهر واذا ثبت نفي الرؤية وقت الكلام فتنتفي في غير

وقت الكلام لعدم القائل بالفصل واجيب عن هذا الوجه اما اولا فلان الوحي هنا في الوجه الرابع
الوحي هو كلام يسمع بسرعة سواء كان المتكلم بذلك الكلام محجوبا عن السامع او
لم يكن اذ لو كان عبارة عن الكلام الذي يكون المتكلم به محجوبا لكان قوله اوحى الى
محمد لغوا بلا فائدة وانه باطل وفيه نظر لانه انما يكون لغوا ان لو لم يكن المراد
بالوحي هو الالهام كما ذكره المفسرون وهو ههنا واما ثانيا فالسرعة فلا تناسب مقتضى
المقام لان الله تعالى في معرض بيان عظمته وسرعة الكلام لا تدل على العظمة الوجه
الرابع هو انه تعالى استعظم طلب رؤيته ورتب الوعيد والذم على طلب الرؤية فقال
الله تعالى فقد سألوا موسى اكبر من ذلك ان الرؤية فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم
الصاعقة بظلمهم ان بطلبهم رؤية الله جهرة وكذلك رتب الذم والوعيد على
طلب الرؤية في قوله تعالى حكاية عن الكفار وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا انزل
علينا الملائكة او نرى ربنا لقد استكبروا في انفسهم وعتوا عتوا كبيرا الآية
وقال الكفار وهم الذين لا يرجون لقاءنا هلا انزل علينا الملائكة لتخبرنا بان
محمدا صلعم نبي او نرى ربنا ليخبرنا بذلك ويامرنا باتباعه وتصديقه ثم اقسم
عز وجل فقال لقد استكبروا في انفسهم بطلب الرؤية وعتوا بذلك عتوا كبيرا
اي طغوا بذلك طغيانا وعنادا عظيما فعلم بان طلب الرؤية يستلزم الذم و
العقاب وح لا اجل ان يرى في الآخرة والا لوجب ان يجابوا قبولا له وتوسطا للذم
القائلين بالرؤية انما يقولون الا الرؤية من اعظم المثوبات والاجلة فكيف يكون سببا

للعقاب

للعقاب واجيب عن هذا الوجه بان الله تعالى انما استعظم طلبه ورتب الذم
والوعيد عليه لاجل انهم طلبوا الرؤية تعنتا وعنادا والدليل انهم طلبوا ما
في الدنيا قبل اعطاء الله لابصارهم القوة التي بها يقدرون على رؤيته فلذلك استعظم
ورتب الذم والوعيد عليه والدليل على ذلك انه تعالى ذكرهم بعدم رجائهم لقاء الله
تعالى في الآخرة بقوله وقال الذين لا يرجون لقاءنا اي في الآخرة فعلم بان العقاب
العقاب عن رؤيته الله تعالى في الآخرة منهم فثبت جواز رؤيته في الآخرة لانه لو
لم يصح جاز انقطاع العقاب عن رؤيته والا لزم تكليف ما لا يطاق وانه
باطل فاذا ثبت ذلك علم بان الذم انما هو مرتب على طلب الرؤية في الدنيا لا
في الآخرة فلا يستلزم الغلط قال اي حس هو ان الابصار آه اقول الوجه
اي حس هو ان الابصار في الشاهد اي فيما عندنا من المحسوسات يجب
اذا كانت الشروط الثمانية موجودة احدها كون الحواس سليمة لانه لو كانت
ماؤفة يجب الرؤية وثانيها كون الشيء المرئي جائز الرؤية لانه لو كان ممتنع
الرؤية لما امكن الرؤية وثالثها كون الشيء المرئي مقابلا للرائي كالجسم المحاذي
للرائي او كونه في حكم المقابل كالاعراض القائمة بالجسم المقابل فانها في حكم المقابل
وكالصورة المحسوسة في المرآة المقابلة للرائي فانها لكونها قائمة بالمرآة في حكم
المرآة لانه لو لم يكن مقابلا ولا في حكمه امتنع الرؤية ضرورة ورابعها عدم القرب
لا يكون الشيء المرئي في غاية القرب من الرائي وخامسها عدم البعد لا يكون الشيء

المرئي في غاية البعد عنه وسادسها هو ان لا يكون الشيء المرئي في غاية اللطافة
وسابعها هو ان لا يكون الشيء المرئي في غاية الصغر لما ثبت ان غاية القرب
او البعد او اللطافة او الصغر يمنع الرؤية بالتجربة وثامنها هو ان لا
يكون بين الشيء المرئي والرائي حجاب مانع عن الابصار وذلك لانه لو لم يجب
الرؤية عند وجود هذه الشرائط لوجب ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة ونحن
لا نراها والشروط الستة الاخيرة وهي كون المرئي مقابلا للرائي او في حكمه
وعدم كونه في غاية القرب والبعد واللطافة والصغر وعدم الحجاب بين الرائي
والمرئي لا يكون اعتبارها في رؤية الله تعالى لان ذلك يقتضي كونه تعالى في جهة
وحيز وقد نفيناه عنه تعالى فبقي شرطان احدهما سلامة الحاسة والثاني صحة كونه
تعالى مرئيا لكن الاول وهو سلامة الحاسة حاصل لنا الآن فلو صح رؤيته تعالى
لوجب حضور الشرطين ووجب ان نراه تعالى الآن واللازم وهو رؤيته
تعالى الآن باطل فالملزوم وهو جواز رؤيته تعالى مثل اللازم في كونه باطلا وهو المدعى
وقد اجيب بمنع اشتراط [illegible] القوم وراء الجماعة المذكورة وهو ان يكون
الرائي قاصدا للابصار له لو لم يكن قاصدا اليه بل كان غافلا عنه فربما حصلت
هذه الشرائط ولم يحصل الابصار واجيب عن هذا الوجه بان الابصار
في الغايب عن الابصار وهو ما من شأنه ان يكون محسوسا ليس كالابصار في
الشاهد فلعل رؤيته تعالى موقوف على شرط لم يحصل لنا الآن كالقوة التي يخلقها

الله تعالى للابصار في دار البعث وبالنقل مع هذا الادراك او لم يكن الوجوب
واجب الحصول عند حصول الشرائط بل يكون بخلق الله تعالى ويكون بعض من
الشروط مفقودات لم فلم انه ليس كذلك الوجه السادس انه تعالى لا يقبل
المقابلة للرائي ولا الانطباع فيه لما عرفت من نفي الجسمية وكونه تعالى في جهة
وكل مرئي مقابل للرائي ومنطبع فيه بالضرورة فانه تعالى لا يكون مرئيا
واجيب عن هذا الوجه بمنع الكبرى وهو ان يقال لا نسلم صدق قولكم كل
مرئي مقابل للرائي ومنطبع فيه وما له عندكم من الضرورة في الكبرى باطل لاختلاف
العقلاء في صدقها فلو كانت الكبرى ضرورية الصدق لما اختلف في صدقها
وبان ما ذكرتم من الكبرى منقوض بابصاره تعالى ذاته مع ان ذاته تعالى ليس مقابلا
لذاته ولا منطبعا فيه فبطل كلية ما ذكرتم من الكبرى

و[illegible] فانه ليس [illegible] مقابلا
والانطباع له

الباب الثالث في افعال الله تعالى

اقول الباب الثالث
في افعال الله تعالى وفي هذا الباب مسائل الاولى قال الشيخ ابو الحسن الاشعري
ان افعال العباد كلها واقعة بقدرة الله تعالى مخلوقة له ولا تأثير لقدرة
العبد فيها اصلا وقال القاضي ابو بكر الباقلاني ان ذات الافعال
واقعة بقدرة الله تعالى وكون الافعال طاعة او معصية كالصلوة والمعصية كالزنا
صفات تقع بقدرة العبد وقال امام الحرمين وابو الحسين البصري من المعتزلة
ان الافعال واقعة بقدرة خلقها الله تعالى في العبد اي ان الله تعالى يوجد في العبد
القدرة

والارادة ثم تلك الارادة والقدرة توجبان الفعل المقدور وقال الاستاذ ابو
اسحاق الاسفرائني المؤثر في ذات الفعل مجموع قدرة الله تعالى وقدرة العبد وقال
جمهور المعتزلة العبد يوجد فعله باختياره ومنع قول المعتزلة بوجوه ثلثة الوجه الاول
هو ان فعل الفعل ان امتنع عن العبد حال صدور الفعل منه كان العبد مجبرا في فعله
لا مختارا له اذ الفاعل المختار هو الذي يمكن من الفعل والترك وان لم يمتنع الترك
عليه بل يمكن منه الترك احتاج العبد في ترجيح المرجح والا لزم الترجيح من غير
مرجح ويجب الفعل معه لانه لو لم يجب لامكن ان يوجد ولا يوجد فان فرض وجود
وجوده مع امر آخر لزم الترجيح بلا مرجح والا لو توقف لم يكن المفروض اولا
مرجحا بل بعضه هف ولا يكون صادرا عن العبد اذ لو كان ذلك المرجح صادرا عن
العبد لاحتاج الى مرجح آخر اذ يعود التقسيم المذكور فاذن لا بد من مرجح
موجب للفعل غير صادر عن العبد دفعا للتسلسل فيلزم الجبر لانه عند وجود المرجح
يجب الفعل وعند عدمه يمتنع فلم يكن العبد مستقلا بالايجاد وفيه نظر لانه لم لا يجوز
تعين الاختيار هو استواء الطرفين بالنسبة الى القدرة ووجوب وقوع احدهما
بحسب الارادة فمتى حصل المرجح وهو الارادة وجب الفعل ومتى لم تحصل امتنع
وذلك غير مناف لاستواء الطرفين بالنسبة الى القدرة وحدها الوجه الثاني
هو ان العبد لو اوجد فعله باختياره لكان عالما بتفاصيل فعله لو جاز ان
يكون الموجد بالاختيار لشيء غير عالم به على التفصيل لانتفى علينا باب اثبات

١٢١

كونه تعالى عالما بكل الموجودات لجواز ان يصدر عنه العالم بما فيه من الموجودات
مع عدم علمه بشيء منها والتالي باطل واذا كان عالما بتفاصيل فعله فيكون
الفاعل للحركة البطيئة التي تتخلل السكون في بعض الاجزاء والحركة في بعضها محيطا
علمه بالسكنات المتخللة للحركة البطيئة وعدم مجاورة تلك السكنات وهو باطل لانه
لا شعور له بشيء من ذلك وفيه نظر لان البطء ليس لتخلل السكنات كما عرفت الوجه الثالث
لو كان العبد مختارا في افعاله وقادرا على حركة العبد حركة الله تعالى بان يريد العبد
تسكين جسم في زمان معين واراد الله تعالى تحريكه في ذلك الوقت فاما ان يقع مراد
كل منهما فيلزم الجمع بين المتضادين او لا يقع مراد كل منهما فيلزم رفع المتضادين او يقع
مراد احدهما دون الآخر فيلزم الترجيح بلا مرجح لان قدرة الله تعالى وان كانت
اعم من قدرة العبد لانه قادر على ما لم يقدر العبد عليه لكن بالنسبة الى هذا المقدور
المعين على السواء اي مساوية لقدرة العبد لان كل واحدة منهما مستقلة بالتاثير
في هذا المقدور واذا كان كذلك امتنع ترجيح قدرة الله تعالى على قدرة العبد لانه
الترجيح بلا مرجح وفيه نظر لان القدرتين ليستا متساويتين في الاستقلال بالتاثير
بل هما متفاوتان في القوة والضعف فالضعيف وان قدر على الفعل بالاستقلال
لم يقدر عليه الفوق لكن الذي يقدر على منعه من ذلك الفعل وهو لا يقدر على منع
القوي وح جاز فيما فرض حركة ذلك الجسم ولا يلزم الترجيح بلا مرجح قال
واحتجوا بالمعقول اولا احتجت المعتزلة على ان افعال العباد منوطة باختيارهم

بالمقيد والمنقول اما الاول وهو المعقول فهو ان العبد لو لم يكن مختارا في فعله لكانت
افعاله جارية مجرى حركات الجمادات ولو كان كذلك لقبح تكليفه بشيء لاستحالة تكليف
الجماد وما جرى مجراه لكن العقلاء اتفقوا على جواز التكليف فعلم بان فعل العبد
ليس مخلوقا لله تعالى بل هو بقدرته واختياره واجيب عنه بان هذا الالزام مشترك
بوجهين الاول هو ان الفعل المامور به عند استواء الداعي الى الفعل والداعي
الى الترك وعدم ترجيح الداعي الى الفعل ممتنع الحصول وعند رجحان داعي
الفعل على داعي الترك واجب الحصول فالفعل المامور به اما ممتنع الحصول او واجب
الحصول فالفعل ليس مقدورا فلا يكون مقدورا للعبد فيقبح التكليف الوجه الثاني
ان فعل العبد ان كان معلوم الوقوع لله تعالى وجب وقوعه وان كان معلوم اللاوقوع
له كان ممتنع الوقوع وما ذكرنا من المقدمتين مسلمتان عند المعتزلة واذا كان كذلك لا يكون
للعبد في فعله اختيار وتاثير فيقبح التكليف فعلم بان الالزام وارد على الكل
ومع هذا يمكن ان يجاب عنه بان يقال سلمنا ان فعل العبد يجري مجرى حركات الجمادات
لكن لا نسلم قبح التكليف وانما يلزم ان لو كانت افعاله تعالى معللة بالاغراض وليس
كذلك فانه تعالى لا يسأل عما يفعل قال واما الثاني اقول واما الثاني اعني المنقول
فلوجوه الوجه الاول هو ان الآيات التي اضافت الافعال الى العباد
كقوله تعالى فويل للذين يكتبون الى قوله كل امرئ بما كسب رهين والآيات التي علقت
الافعال بمشية العبد كقوله تعالى فمن شاء فليؤمن الخ تدل على ان افعال العباد واقعة

بقدرتهم

١٢٢

بقدرتهم واختيارهم وهو المطلوب وعورض بان ما ذكرتم من الآيات الواردة
باضافة الافعال الى العباد وبتعليقها على مشيتهم وان كانت دالة على ما ذكرتم
لكن معنا ما يدل على ان الافعال غير واقعة بقدرة العباد وغير معلقة بمشيتهم
اما ما يدل على الاول فهو قوله تعالى الله خالق كل شيء وهو قوله والله خلقكم وما تعملون
فان هاتين الآيتين تدلان صريحا على ان الافعال واقعة بقدرة الله تعالى مخلوقة له
واما ما يدل على الثاني فهو قوله من يشا الله يضلله ومن يشا يجعله على صراط
مستقيم فان هذه الآية تدل على انها معلقة بمشيته تعالى وغير مشيئة العباد
قال الثاني الآيات المشتملة اقول الوجه الثاني من الوجوه المنقولة هو ان الآيات
المشتملة على الوعد بالثواب بسبب الافعال وهي الطاعات كقوله تعالى ان الذين
امنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس نزلا وعلى الوعيد
بالعقاب بسبب الافعال وهي المعاصي كقوله تعالى ومن يفعل ذلك يلق اثاما يضاعف
له العذاب وعلى المدح بالافعال كقوله تعالى وابراهيم الذي وفى الآية وعلى الذم
عليها كقوله تعالى اولئك الذين اشتروا الحيوة الدنيا اكثر من ان تحصى وهي انها دالة
على ان افعال العباد واقعة بقدرتهم واختيارهم لا بقدرة الله تعالى والا لكان
الوعد والوعيد والمدح والذم بسببها مستقبحا لكون افعالهم جارية مجرى
حركات الجمادات واجيب عن هذا الوجه بان المقتضي للمدح والثواب انما هو
السعادة والموجب للذم والعقاب انما هو الشقاوة دون الافعال والشقاوة

والشقاوة تثبت للعبد قبل وجوده بقوله عليه السلام السعيد من سعد في بطن
امه والشقي من شقي في بطن امه والاعمال الغير الصالحة امارات الشقاوة
فان قلت لو كانت السعادة والشقاوة جبلية ولا مدخل للافعال فيهما فلم يترتب
الثواب والعقاب عليها قلت ترتب الثواب والعقاب عليها ليس من حيث ان الافعال
الصالحة موجبات للثواب والافعال الغير الصالحة موجبات للعقاب بل من حيث
ان الافعال معرفات وامارات الثواب والعقاب فلا يلزم ما ذكرتم فيكون قوله وترتب
الثواب الخ اشارة الى جواب سؤال مقدر تقريره ما ذكرنا قال الثالث
اعتراف الانبياء اقول الوجه الثالث من الوجوه النقلية اعتراف الانبياء بذنوبهم
كما في الايات التي اوردت مما تدل على كونهم فاعلين لافعالهم وغرض هذا الوجه ما
اورده المصنف من الايات الدالة على انه تعالى يخلق ما يشاء ومشيته ونظائره كقوله تعالى
من يشأ الله يضلله ومن يشأ يجعله على صراط مستقيم قال الرابع الايات الدالة اقول
الوجه الرابع من الوجوه النقلية الايات الدالة على افعاله لا تتصف بصفات
افعال العباد من الظلم والتفاوت والاختلاف اما الدالة على عدم اتصاف
افعاله بالظلم فكقوله تعالى ان الله لا يظلم مثقال ذرة وقوله تعالى وما ربك بظلام للعبيد
وقوله تعالى وما ظلمناهم ولكن كانوا انفسهم يظلمون واما الدالة على عدم اتصاف
افعاله بالاختلاف فكقوله تعالى لو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا
فعلم بحكم المفهوم ان كل ما كان من عند الله لا يكون فيه اختلاف واما الدالة

على عدم اتصاف افعاله بالتفاوت فكقوله تعالى ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت
تدل على ان افعال العباد غير واقعة بقدرة الله تعالى وغير مخلوقة له لانه لو كانت مخلوقة
له لكانت افعال العباد افعالا له فكل ما يكون صفة لافعال العباد من الظلم والتفاوت
والاختلاف يكون صفة لافعاله لكن هذه الايات تدل على ان افعاله لا تتصف بهذه
الصفات فلا يكون افعال العباد واقعة بقدرته ولا مخلوقة له وهو المطلوب واجيب
عن هذا الوجه بان ما ذكرتم من الايات لا تدل على ان افعال العباد لا تصدر عنه تعالى
اما الايات الدالة على نفي الظلم عن افعاله تعالى فلان كون الفعل ظلما ليس داخلا في ماهية
الفعل ولا صفة حقيقية له حتى لو اتصف افعال العباد به يلزم اتصاف افعاله به بل صفة
اضافية تعرض لبعض الافعال بالنسبة الى العباد وذلك لان مالكيتنا بالنسبة الى حقوق العباد
واستحقاقها اياه قاصر غير تام فيكون تصرفنا في حقوق العباد ظلما لان الظلم عبارة عن
التصرف في حق الغير او في حق من هو مستحق واما بالنسبة اليه تعالى فلا يكون شيء
من ذلك ظلما لانه مالك لكل الاشياء بالاستحقاق ولهذا كان ذلك فيكون الظلم
صفة اضافية للفعل بالنسبة الينا لا يمنع صدور اصل الفعل عن البارئ تعالى لعدم تحقق
هذا الاعتبار ثم يوصف هذا الاعتبار بالنسبة الينا لجواز ان يصدر منه
تعالى فعل ويوصف ذلك الفعل بالنسبة الينا ظلما ولا بالنسبة اليه تعالى فعلم ما
اما الايات الدالة على نفي الاختلاف والتفاوت في افعاله تعالى فلان
المراد من نفي الاختلاف والتفاوت عن القرآن كما دل عليه سياق الآية لا نفي الاختلاف

عن افعاله تعالى فان افعاله تعالى كلها مما لا يلحقه التفاوت في خلقه فانه تعالى ومن نفى التفاوت
نفيه عن خلق السموات كما دل عليه سياق الآية لا نفي التفاوت عن افعاله تعالى فان مخلوقاته
تعالى متفاوتة في الرتبة والشرف والآية لا تخبر ذلك من انواع التفاوت ولو
كان كذلك فلا دلالة على مطلوبكم وراء ما ذكرنا اشار بقوله وكأنه نفى الاختلاف
والتفاوت من الالوان وخلق السموات اذ الكلام فيها قال واعلم ان اصحابنا
لما وجدوا اقول واعلم ان اصحابنا الاشاعرة لما وجدوا تفرقة بديهية
بين ما نزاوله من الافعال الاختيارية وبين ما نجده من الجمادات عن ادراكات
[illegible]
علموا ان لنا في افعالنا الاختيار وان البرهان القائم على [illegible] صدور افعالنا عن
قدرتنا واختيارنا دلهم على [illegible] ومنعهم عن اضافة الفعل الى اختيار العبد مطلقا
كما هو مذهب [illegible] فقالوا ان الفعل واقع بمجموع قدرة
الله تعالى وكسب العبد ومعنى الكسب [illegible] العبد اذا صمم العزم على صدور الفعل فالله تعالى
يخلق الفعل والقدرة [illegible] فالعبد وان لم يكن موجدا للافعال نفسه
لكنه كالموجد [illegible] التكليف والمدح والذم والوعد والوعيد
والقول بهذا ايضا صعب في ذلك لان تصميم العزم ايضا فعل فيكون هو ايضا
واقعا بقدرة الله تعالى فلا يكون للعبد فيه مدخل ايضا اصلا ويعود المحذورات
ولصعوبة هذا المقام انه [illegible] خلق الاعمال انكر السلف على المناظرين فيه
لانه يؤدي الى رفع التكليف والتعذيب او القول بالتشريك عصمنا الله واياكم

علم م

١٢٤

عن مثل الاقدام في هذا المقام بالنسبة قال العلامة [illegible] اقول المطلب الثانية في
ان الله تعالى مريد لجميع الكائنات وهذا البحث موقوف على تمهيد مقدمة وهو ان الارادة
عند الاشعري تتوافق العلم على ان كل ما علم الله تعالى وقوعه فهو مراد الوقوع وكل ما علم
عدمه فهو مراد العدم واما عند المعتزلة فالامر [illegible] توافق الامر فكل ما هو مامور له الله
لا غير لما ثبت هذا فنقول [illegible] انه تعالى مريد لجميع الكائنات [illegible] بسبيل الاختيار
[illegible] والكفر [illegible] الاول انه موجد لجميع الكائنات [illegible] بسبيل الاختيار
وكل من اوجد شيئا بسبيل الاختيار فهو مريد له ضرورة ينتج ان الله تعالى مريد
لجميع الكائنات [illegible] الثاني انه تعالى عالم من الكافر الذي يموت على كفره كابي جهل
مثلا عدم ايمانه لو وقع لما امتنع وقوع ايمانه لو جاز وجوده كان [illegible] علمه
جهلا ولو امتنع وجود ايمانه فلا يتعلق الارادة بايمانه لاستحالة ارادة الشيء مع
العلم باستحالته فثبت ان كل ما لا يريد لا يقع فينعكس بعكس النقيض الى قولنا كل
ما يقع فهو مريد له وهو المطلوب قال واحتجت المعتزلة بوجوه اقول احتجت المعتزلة على ان
الله تعالى غير مريد لجميع الكائنات بل لبعضها [illegible] بوجوه اربعة
الاول ان الكفر غير مامور به اتفاقا [illegible] لم يكن مامورا به فلا يكون مرادا
له لو كان مرادا له لكان مامورا به لان الارادة [illegible] الامر [illegible]
وقد ثبت انه غير مامور به فلا يكون مرادا [illegible] لم يكن مرادا [illegible]
فلا يكون الله مريدا لجميع الكائنات [illegible] لو كان الكفر مرادا

انه

منها الخير والشر وان [illegible]

لو وجب الرضا به لوجب الرضا بقضاء الله تعالى والثاني باطل لان الرضا بالكفر كفر
الثالث وهو ان الكفر لو كان بارادة الله تعالى لكان الكافر مطيعا بكفره لان الطاعة تحصيل
مراد المطاع لكنه ليس بطاعة فلا يكون مرادا الرابع قوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر
يدل على انه تعالى لا يريد الكفر لانه لو اراده لرضي به لان الرضا هو الارادة لكن الآية
تدل على عدم الرضا فتكون دالة على عدم الارادة وهو المطلوب ولنا السوق في الوجه
السلسلة الاخيرة كما في الوجه الاول بعينه واجيب عن الوجه الاول بانا لا نم ان الكفر لو
كان مرادا لكان مامورا به وانما يلزم ذلك ان لو لم ينفك الامر عن الارادة لكن الامر
قد ينفك عن الارادة كامر المختبر مثلا اذا اظهر زيد ان عبده يشرب الخمر وهو لا يريد ذلك
ثم يريد ان يختبر عبده حتى ينظر هل يأتمر بذلك ام لا فيقول له اشرب الخمر فانه يأمر
العبد بما لا يريد ولو امتنع انفكاك الامر عن الارادة جاز ان يكون الكفر
مرادا ولا يلزم ان يكون مامورا به وفيه نظر لانه انما يلزم جواز ارادة الكفر وعدم الامر به لولا
انفكاك الارادة عن الامر وهو مم وما ذكر من بيان وجه الامر بدون الارادة لا يقتضي
وجه الارادة بدون الامر لانه لا يلزم من وجه اللازم بدون الملزوم وجود الملزوم
بدون اللازم وعن الوجه الثاني بانا لا نم ان الكفر لو كان مرادا لوجب الرضا به
قوله لو وجب الرضا بقضاء الله تعالى قلنا انما يلزم ذلك ان لو كان الكفر نفس قضاء
الله تعالى لكنه ليس كذلك بل هو متعلق الرضا انما يجب بقضاء الله تعالى لا بكل مقضي [illegible]
ما ذكرتم وايضا رضاء العبد بالكفر كفر لا رضاء المعبود وعن الوجه الثالث انا

العباد

لا نم ان الكفر لو كان مرادا لكان الكافر مطيعا بكفره قوله لان الطاعة تحصيل مراد
المطاع قلنا لا نم بل الطاعة هو موافقة الامر والامر غير الارادة وقد ينفك عنه كما
عرفت وح لا يكون الكافر مطيعا بكفره لانه خالف الامر من الكفر غير مامور به وفيه ايضا
ما قد عرفت في الجواب من الوجه الاول وعن الوجه الرابع بانا لا نم ان الآية تدل
على عدم ارادة الكفر وانما يلزم ذلك لو كان الرضا هو الارادة للشيء مطلقا وهو مم
لان الرضا [illegible] ارادة الثواب عليه وحينئذ اورد على الاعتراض [illegible] معنى ولا
يرضى لعباده الكفر فيكون الكفر منصوبا بنزع الخافض وفيه نظر لان الكفر
منصوب لكونه مفعولا به بحيث يرضى [illegible] وايضا لو كان المراد بالرضا ههنا
ترك الاعتراض لوجب ان يقول عن عباده لان صلة الاعتراض هو عن دون اللام

هو ان لا يريد الثواب للعباد بالكفر او لا يترك الاعتراض للعباد بالكفر

[illegible] وقالت الحكماء الموجود اه اقول وقالت الحكماء في شرح القضاء والقدر
الموجود اما خير محض لا يشتمل على شر اصلا كالملائكة التي يسميها الحكماء بالعقول
وكالافلاك او الخير فيه غالب كالموجودات التي في هذا العالم والمراد بالخير [illegible]
[illegible] وان كان شرا من حيث انها قد يتأذى بها بعض الاحوال [illegible] فيه مصالح
كثيرة [illegible] والشر واقع بالتبع اذ لا
يمكن وجود النار [illegible] طبيعتها الا [illegible] يكون كذلك فالحكمة الالهية التي هي
منبع الخير والجود تقتضي حصول القسم الاول وكذا حصول القسم الثاني لانه
لو لم يحصل القسم الثاني [illegible] عن الشر القليل لا يحصل الخير الكثير

وهو الموجود الذي فيه الخير غالب

وترك الخير الكثير لاجل النفوق التي في هذا الشر القليل شر كثير قال الثالثة آه
اقول المسئلة الثالثة في التحسين والتقبيح ايعلم انه لا قبح بالنسبة الى الله تعالى فانه
يملك الامور على الاطلاق يفعل ما يشاء ويختار ما يريد لا غاية له ولا غاية
لفعله يحتاج فلا يكون شي من الافعال بالنسبة اليه قبيحا ولكنها بالنسبة الى العباد منها قبيح
ما نهي عنه شرعا كالحرام والمكروه والحسن ما ليس كذلك كالواجب والمندوب والمباح
وفعل غير المكلف وقالت المعتزلة الفعل القبيح هو الذي يكون فاعله مستحقا للذم
وقبحه يكون لذاته او لصفة قائمة بذاته ولذا كان كذلك فالفعل القبيح يقبح صدوره
من الله تعالى كما منا لان ما بالذات او بالا ينفك عن الذات لا يزول وكذلك الحسن
اي الفعل الحسن هو الذي يكون حسنا لذاته او لصفة قائمة بذاته ويحسن صدوره
من الله تعالى كما يحسن منا اذا عرفت ثم ان من الفعل القبيح والحسن ما يستقل
العقل بادراكه ابتداء كحسن انقاذ الغريق والهالك وقبح الظلم او استواء
كقبح الصدق الضار فانه لاشتماله على صفة المضرة قبيح وحسن الكذب النافع
فانه لاشتماله على صفة المنفعة حسن ولاجل ان الحسن والقبيح فيما ذكرنا من الصور
مدرك بالعقل ويحكم بالحسن والقبيح فيما ذكرنا من الصور المتدينين اعني المتمسك
بكتاب سماوي وغير المتدينين ايضا اعني ما سواه كالبراهمة ومن الفعل القبيح
والحسن ما ليس العقل مستقلا بدركه لا ضرورة ولا استدلالا كحسن صوم آخر
يوم من رمضان وقبح صوم اول شوال فانه لا مجال للعقل في ادراكهما قلنا في الاول

مع المعتزلة بان مرادكم بالحسن ان كان ما يكون صفة كمال كالعلم او ما يكون ملائما للطبع
كاللذة وبالقبيح ما يكون صفة نقص كالجهل او ما يكون منافرا للطبع كالالم فلا نزاع
في كونهما عقليين اذ لا حاجة في معرفة الكمال والنقص والملائمة والمنافرة الى الشرع
بل العقل مستقل بادراك ذلك ولذا قلنا وان اردتم بالحسن ما يتعلق به في الآجل ثواب
كالصلوة وبالقبيح ما يتعلق به في الآجل عقاب كالزنا فالعقل لا مجال له في ادراك
هذا بل هو محض حكم الشرع به وكيف لا يكون مستفادا من الشرع وقد ظهر في
مسئلة خلق الاعمال ان العبد غير مختار في فعله ولا مستقل بتحصيل ذلك بل ما يصدر
عنه انما يصدر على سبيل الاضطرار فلا يوصف بالحسن والقبيح عقلا قال
الرابعة في انه تعالى آه اقول المسئلة الرابعة في انه لا يجب على الله تعالى شي وانما
قلنا ذلك لوجهين الاول انه لو وجب عليه شي لوجب بحكم حاكم لا اصطلاح ثبوت
الحكم اعني الوجوب بدون حاكم موجب ضرورة ولا حاكم عليه تعالى فلا يجب عليه
شي او فيه نظر الثاني انه لو وجب عليه شي فان لم يستوجب الذم بترك الشي
الواجب لم يتحقق الوجوب لان الواجب ما يذم تاركه والا استوجب الذم
بتركه فكان له نقصا في ذاته مستكملا بفعل ما وجب عليه وهو محال وقالت المعتزلة
اوجبوا على الله تعالى امورا منها اللطف وهو عندهم عبارة عما يقرب العبد الى الطاعة
ويبعده عن المعصية بحيث لا ينتهي الى حد الالجاء بفعل عليه بان هذا المقرب
الطاعة التي اوجبتم سببه ثم نقيض ذلك المقرب هذا المقرب فيكون الخطا

على الله تعالى امر ممكن في ذاته يمكن ان يفعل ذلك السبب
ابتداء من غير ان يفعل مقربا اوله

اى الموجب عبثا وكل ما يكون عبثا جاز تركه وكل ما جاز تركه لا يكون واجبا فاللطف لا
يكون واجبا ومن الامور التي اوجبوا على الله تعالى الثواب على الطاعات فيقول عليه
بان الله تعالى انعم على العباد من النعم السابقة والانعامات السابقة ما لا يمكن عده واحصائه
واذا كان كذلك فتكون الاعمال اى الطاعات لا تكافي تلك النعم السابقة فكيف تقتضي مكافاة
اخرى ومن الامور التي اوجبوا عليه تعالى العقاب على الكبائر قبل التوبة فيقول عليه
حق الله تعالى فله ان يعفو لانه ليس له في استيفائه نفع ولا في اسقاطه ضرر وله ان يعفو
فلم يكن العقاب واجبا عليه ومن تلك الامور التي اوجبوا على الله تعالى ان يفعل الاصلح
لعباده في الدنيا فيقول عليه لو كان الاصلح واجبا عليه لما خلق الله الكافر الفقير لان الاصلح
للكافر الفقير ان لا يخلق حتى لا يكون معذبا في الدارين ومن تلك الامور التي اوجبوا
عليه تعالى ان لا يفعل ما هو قبيح عقلا لعلمه بقبحه واستغنائه عنه فلا يمكن الاتيان به قياسا
على الشاهد وقد عرفت فساد ذلك في المسائل السابقة قال اى ليس في افعاله
المسالة الخامسة ان افعاله تعالى لا تعلل بالاغراض ومن تحصيل المصالح ودفع المفاسد
وانما قلنا ذلك لوجهين الاول انه تعالى لو فعل لغرض وكل من يفعل لغرض كان تحصيل
ذلك الغرض بالنسبة اليه اولى من عدم تحصيله وكل من كان كذلك كان مستكملا بذلك الغرض
الذي هو غيره وكل من كان مستكملا بغيره فهو ناقص في ذاته فعلم انه تعالى لو فعل
لغرض لكان ناقصا لذاته مستكملا بغيره وهو محال فلا يفعل لغرض لا يقال لا نسلم ان كل
من يفعل لغرض لكان مستكملا بذلك الغرض وانما يلزم ذلك لو كان ذلك الغرض

راجعا الى ذاته اما اذا كان راجعا الى غيره فلا يلزم ما ذكرتم واذا كان كذلك فلم لا يجوز
ان يكون غرضه تعالى تحصيل مصلحة العبد فلا يلزم النقصان في الذات والاستكمال
بالغير لانا نقول في جوابه ان تحصيل مصلحة العبد وعدم تحصيلها ان استويا
بالنسبة اليه تعالى لم يصلح ان يكون غرضا له داعيا الى الفعل والا يلزم الترجيح
بلا مرجح وان لم يستويا بل يكون فعله اولى بالنسبة اليه تعالى من تركه يلزم الاستكمال
بالغير وهو محال الثاني انه لا شك في ان تلك الاغراض من قبيل الممكنات فيكون تحصيل
تلك الاغراض ابتداء من غير توسط الفعل مقدورا له تعالى فيكون تلك الافعال مقدورة له
في الابتداء واذا جاز صدور تلك الاغراض منه تعالى ابتداء فجعلها غايات بتوسط تلك
الافعال يكون عبثا والعبث ينافي الغرض فلا يكون افعاله تعالى معللا بالغرض
وهو المطلوب فان قيل من جملة افعاله تعالى خلق الاغراض غايات للافعال وهو عبث
واذا كان بعض افعاله غير معلل بالغرض لا يجوز شيء من افعاله معللا بالغرض
لعدم القائل بالفصل الثالث هو ان الغرض في حصول الحادث المعين بوقته
المعين اذ وجد قبل ذلك الوقت لزم الجهل اى حدوث قبل هذا الوقت
لا فيه ولزم ايضا ان لا يكون هذا الغرض غرضا هذا الحادث لانه فرض انه
لا يكون موجودا الى الحادث قبل ذلك الشيء لكن كونه موجودا قبل وقته وكونه غرضا
غير غرض له وان وجد مع هذا الحادث فيكون هذا الغرض ايضا مختصا بذلك
الوقت فيعود الكلام في اختصاص الغرض بهذا الوقت بان نقول الغرض

من صدور هذا الغرض في هذا الوقت لما لم يوجد قبل هذا الوقت او بعده فان
استندا اختصاص كل غرض بوقته الى غرض آخر لا الى نهاية يلزم التسلسل وهو باطل وان انتهت
انتهت الاغراض الى ما لا غرض له اختصاصه بوقته يلزم تخصيص فعله بغير الغرض و
هو المطلوب قال واتفقت المعتزلة اقول واتفقت المعتزلة على ان افعاله تعالى واحكامه
معللة برعاية مصالح العباد لانه لو لم يكن كذلك فاما ان يكون معللا برعاية مصلحة تعود
اليه وهو باطل لما عرفت او يكون افعاله تعالى خالية عن الاغراض وهو ايضا باطل لان ما
لا غرض فيه فهو عبث والعبث على الحكيم محال واذا بطل القسمان ثبت ان افعاله
واحكامه معللة برعاية مصالح العباد وهو المطلوب واجيب عنه بان المراد بالعبث
في قولكم العبث على الحكيم محال ان كان هذا الفعل الذي لا غرض فيه فهو عين المتنازع
وان كان المراد غيره فلا بد من افادة تصوره اولا وتوضيح صحته عليه تعالى ثانيا
حتى ننظر في صحته وفساده قال المسالة الثالثة قالت المعتزلة اقول المسالة الثالثة
قالت المعتزلة الغرض من تكليف العباد بالطاعات التي يفعلونها استحقاق تعظيم
العبد بالثواب فان التفضل بتعظيم من غير ان يستحق التعظيم قبيح
على الله تعالى فنقول مبنى هذا الكلام على القول بالحسن والقبح في افعاله وقد ذكرنا
بطلانه ومع القول بهما فالتفضل بالتعظيم انما يقبح ممن يتصور له النفع و
الضرر والله تعالى منزه عنهما فلا نسلم انه قبيح منه واما التكليف بوجهين الاول
ان العبد مجبور في افعاله لما ذكرنا افعاله جارية مجرى حركات الجمادات ولما كان

كذلك فمع التكليف بشيء لقبح تكليف الجمادات وفيه نظر الثاني ان تكليف العباد
ان خلى عن الغرض كان عبثا فيقبح من الله تعالى الاتيان به وان كان لغرض فذلك
الغرض لا يكون له لانه تعالى متعال عن الغرض ولا يكون ايضا للغير لانه تعالى قادر
على تحصيل ذلك الغرض ابتداء من غير توسط الغير لانه تعالى قادر على جميع الممكنات
ابتداء واذا كان كذلك فيقبح التكليف واجيب عن هذا الاحتجاج بان
التكليف حاصل يرجع للانسان لانه احكام من اعمال الخلق بنزول الثواب بعظم
للانسان بالتكليف به على اهل الجنة ودخول العذاب على اهل النار بواسطة
تركه وفارق بين السعداء والاشقياء واذا كان كذلك فلا يجوز طلب لميته لان حكم الله
تعالى لا يطلب لميته ولا يسأل علته فان الله تعالى ان يفعل ما يشاء من ارادة ولا يعترض
عليه ولا يسأل عن غيره ولا ب[illegible] قال الله تعالى في محكم كتابه لا يسئل عما يفعل
وهم يسئلون جعلنا الله من الراضين بقضائه العاملين على بلائه الحامدين على نعمائه
وفقنا في اصغائه هذا آخر الالهيات والحمد لله الواقي من البليات قال

الكتاب الثالث في النبوات وما يتعلق بها

وفيه ثلاثة ابواب اقول الكتاب الثالث في النبوات وما يتعلق بها من مباحث الامامة
وغيرها من السمعيات كالحشر والجزاء والشفاعة الى غير ذلك وفي هذا الكتاب ثلاثة
ابواب الباب الاول في النبوة وفي هذا الباب مباحث البحث الاول في اعجاز
الانسان الذي ادعى هذا [illegible] لم يكن الانسان بحيث يستقل

وحفظ بابن نفسه وكان امر معاشه من غذائه ولباسه ومسكنه وسلاحه لا يتم
الا بمشاركة شخص آخر من ابناء جنسه اي بمشاركة انسان آخر ولا يتم ايضا الا
بمعاوضة وهي ان يعمل كل واحد مثل ما يعمل الآخر ومعاوضة وهي ان يعطي كل
صاحبه من عمله بازاء ما ياخذ من عمله وتكون تلك المعاوضة والمعاوضة تجري بين
الشخصين فيما يعرض لهما مما يتوقف عليه صلاح الشخص كالامور المذكورة
او صلاح النوع كتدبير المنزل كامثاله فكل واحد يشتهي ما يحتاج اليه ويغضب
على من يزاحمه في ذلك وتدعوه شهوته وغضبه الى الجور على الغير احتاج
الانسان الى عدل متفق عليه حتى لا يكون كذلك يحفظ ذلك العدل شرع لان العدل
لا يتناول الجزئيات الغير المحصورة الا اذا كان ذا قوانين كلية تحفظ وتلك
القوانين الشرع والشرع لا بد له من شارع يفرضه ويقننه على الوجه الذي
ينبغي وذلك الشارع يكون ممتازا عن غيره مختصا بآيات ظاهرة ومعجزات باهرة
لانه لو لم يكن كذلك لتنازع الناس في وضع الشرع اذ لا يترجح احدهم على الآخر
وتلك المعجزات تدعو الناس الى طاعة ذلك الشارع وتحثهم على اجابته و
يكون ذلك الشارع صاحب فائدة فعالة لان يصدق في جميع ما يقول يوعد المسيء
بالعقاب العاجل والآجل ويعد المطيع بالثواب والشارع الموصوف بهذه
الصفات هو النبي عم فان الانسان محتاج الى النبي عم وهو المطلوب قال لكنا آه
اقول البحث الثاني في امكان المعجزات المعجز امر خارق للعادة من ترك او

او فعل مقرون بالتحدي مع عدم المعارضة وانما قلنا بالتحدي لئلا يتخذ الكاذب
معجز من مضى من الانبياء حجة لنفسه لكونه غير مقرونة بالتحدي وانما قلنا مع عدم
المعارضة ليتميز عن السحر والشعبذة فنقول ما ذكرنا ان هذين القيدين مما يجب
تنزيله على ما قال المصنف في تعريف المعجز حتى يكون منطبقا عليها آه اذا عرفت هذا
فنقول الترك الذي يكون خارقا للعادة مثل ان يمسك النبي عن القوت مدة غير
معتادة ووقوع ذلك محفوظ الكون وهذا جائز بسبب انجذاب النفس الى عالم
القدس واستتباعه القوى البدنية فوقفت القوى البدنية عن افعالها كالهضم
والشهوة والتغذية وما يتعلق بها فلم يتحلل من البدن شيء ما يتحلل من غيره فاستغنى
النبي عم عن بدل ما يتحلل اعني الغذاء الا يرى ان المريض بالامراض الحادة لما
اشتغلت قواه الطبيعية عن تحريك المادة المحمودة وتحليلها بتحليل المادة
الردية لم يطلب الغذاء مدة لو انقطع الغذاء عن مثله هذه المدة الانقطاع عنه في غير
هذه الحالة هلك والى ما ذكرنا الاشارة في قول النبي عم لست كاحدكم
ابيت عند ربي يطعمني ويسقيني قال وان يخبر عن الغيب آه اقول الفعل
الخارق للعادة اما ان يكون فعلا نفسانيا او فعلا بدنيا اما الاول
فمثل ان يخبر عن الغيب بسبب انقطاع النفس في اليقظة كما يقع لبعض الناس في النوم
من الفراغ عن الاشتغال بتعرف البدن فتتصل نفسه لقوتها وتخلصها عن الشواغل
البدنية وطهارتها عن الكدورات البشرية بالملائكة العظام اعني الجواهر المجردة الحافظة

البرزخية التي هي صور الموجودات كلها فتنتقش النفس بما في تلك العوالم
من صور الجزئيات الواقعة في عالمنا هذا كما تنطبع صورة مرآة في مرآة تحاذيها
عند ان ترتفع الحجاب بينهما فتعرف بذلك ما غاب عنها من المغيبات على وجه كلي وان انتقشت
صور الجزئيات في تلك الجواهر لانها اسباب وعلل لوجودات الجزئيات ومدركة لذوات
الجزئيات ومدركة لما سوف يقع لها من الجزئيات من الاحوال الحقيقة المحاذية للاحوال
السابقة فيكون صور جميع الحوادث من الازل الى الابد مرتسمة في العقول فاذا
انتقشت النفس بصور تلك الجزئيات فينتقل تلك الصور من النفس الى القوة
المتخيلة الى الحس المشترك فيرى تلك الصور كما يشاهد المحسوس وهذا هو الوحي
وربما تقوى النفس ويشتد الاتصال فتسمع كلاما منظوما من مشاهد يخاطبه
وذلك المخاطب هو الملك ويشبه ان يكون نزول الكتب الالهية بهذا الوجه
بتخيل نزول المعقول عند شخص وتكلمهم بكلام وامثال ذلك وهو الفعل بجارحة
اخرى فمثل ان يفعل النبي عم فعلا لا ينبغي بذلك الفعل قوة لغيره مثل ان ينبع النبي الماء من
جريانه كما نقل عن موسى عم او انفجر من بين اصابع النبي عم ونحو ذلك نقل عن نبينا عم
وذلك الاقتدار ليس الا هو بسبب ان يتسلط استعمال في الكائنات فتتصرف نفسه
فيها بازالة صورة وايجاد لغيرها كما تتصرف في اجزاء بدنه سيما في عنصر يناسب مزاجه
الى حد ويشارك مزاجه ذلك العنصر في طبيعته اي يكون نفسه اقدر على التصرف
في ذلك العنصر من التصرف في عنصر آخر بسبب عدم المناسبة ولانه نعم ذلك السبب فخففه

فتتمثل كلها بصورة جزئية مناسبة ثم يتمثل تلك الصور من القوة المتخيلة

وله الا ان يكون فيفعل في ذلك العنصر ما يشاء وهذا هو السر في امكان المعجز على
رأي الحكماء واما على رأي المتكلمين فلا حاجة الى هذه التطويلات فان الله سبحانه
وتعالى قادر على جميع الممكنات وفاعل بالاختيار فيخص من يشاء من عباده
بالوحي والمعجز وارسال الملك اليه وانزال الكتب عليه قال المقالة الثالثة الاول
البحث الثالث في اثبات نبوة نبينا محمد عم يدل على نبوته وجهان الاول انه
عم ادعى النبوة بالتواتر واجماع الامم على ذلك واظهر المعجزة وهي من ثلثة انواع
لان معجزات الرسول اما منقولة الينا بالتواتر اولا والثانية اما عقلية او حسية
اما انه اظهر القسم الاول من المعجز فلانه عم اتى بالقرآن بالتواتر وتحدى به الى
عم طلب المعارضة من الفصحاء له فيه وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فاتوا
بسورة من مثله الآية وسورة التبعه على التحدي بسورة ونص وذلك هو النهاية
فيه ولم يعارضه بل عجزوا عن ذلك لانهم لو قدروا عليها لعارضوه لتوفر
دواعيهم عليها ولو وقعت المعارضة منهم لنقل بل كان اشتهار تلك المعارضة
اولى من اشتهار القرآن لان القرآن حينئذ يصير كالشبهة وتلك المعارضة كالحجة
فعلم ان القرآن معجز متواتر فثبت انه اظهر المعجزة المنقولة الينا بالتواتر
وهو المطلوب اما انه بالمعجزة العقلية فذلك على نوع من الكثرة انه عم اخبر
عن المغيبات وذلك على قسمين قسم عن المغيبات المستقبلة وقسم عن الغائب
الى غيبته والقسم الاول ايضا قسمان قسم ورد في التواتر وقسم ورد في الآحاد
المستقبل

اما الذي ورد في القرآن فكثير منها قوله تعالى الم غلبت الروم في ادنى الارض وهم من
بعد غلبهم سيغلبون وكان كما اخبر ومنها قوله تعالى خطابا لمحمد عم ان الذي فرض
عليك القرآن لرادك الى معاد يعني الى مكة وكان كما اخبر وسمينا معادا لان معاد
الرجل بلده وذلك لان الرجل ينصرف في البلاد ثم يعود الى بلده ومنها قوله خطابا
لمحمد عم قل للمخلفين من الاعراب ستدعون الى قوم اولي باس شديد تقاتلونهم
او يسلمون الآية وقد وقع ذلك لان المراد من قوم اولي باس شديد عند بعضهم بنو حنيفة
وقد دعى ابو بكر الى قتالهم وعند بعضهم هم فارس وقد دعى عمر ابن الخطاب الى قتالهم
وعند بعضهم اصحاب صفين اعني اصحاب معاوية وقد دعى علي الى قتالهم وفي تكون
قوله تعالى او يسلمون اي ينقادون وفيه نظر ومنها قوله تعالى وعد الله الذين امنوا
منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض اي ليورثنهم ارض الكفار
من العرب والعجم فيجعلهم سكانها وملوكها كما استخلف الذين من قبلهم بني
بني اسرائيل اذ اهلك الله الجبابرة بمصر واورثهم ارضهم وديارهم واموالهم
وكان كما اخبر لان المراد منه الصحابة بدليل قوله منكم وبدليل قوله وليبدلنهم
من بعد خوفهم امنا وكانوا هم الخائفين في صدر الاسلام وقد انجز الله وعده
وهو حق عليهم وعلى الذين [illegible] وورد في الاخبار ايضا كثير منها قوله عم الخلافة
بعدي ثلثون سنة ثم تصير ملكا عضوضا وكانت خلافة الخلفاء الراشدين
ذلك القدر ومنها قوله عم اقتدوا باللذين من بعدي ابا بكر وعمر وقد اقتدى

المؤمنون

المؤمنون بعد النبي عم بهما ومنها قوله عم لعمار ابن ياسر تقتلك الفئة
الباغية وقد قتل يوم صفين في حرب البغاة مع علي ومنها قوله عم لعباس
حين اسره النبي وطلب الفداء لنفسه وابني اخيه عقيل بن ابي طالب و
نوفل بن الحارث واعجز العباس نفسه عن الفداء فقال له حالا فقال
النبي عم اين المال الذي وضعت عند زوجتك ام الفضل بمكة وليس معكما
احد وقلت لام الفضل ان اصبت في سفري هذا فلعبد الله كذا وللفضل
كذا فقال العباس والذي بعثك بالحق ما علم هذا احد غيري وانك رسول الله
واسلم وامر عقيل ومنها اخباره عن موت النجاشي اليوم الذي مات فيه
فان ابا هريرة روى ان النبي عم نعى للناس النجاشي في اليوم الذي مات فيه وقال
لاصحابه صلوا على اخيكم النجاشي وخرج بهم الى المصلى فصف بهم اربع تكبيرات
ثم شاعت الاخبار انه مات في ذلك اليوم ومنها اخباره عما يحدث من الفتن
والعلامات اي اشراط الساعة كما هو مذكور في كتاب الملاحم وباب اشراط
الساعة من كتاب المصابيح كاخباره عن نابتة تحدث لان ابا بكرة رضي الله عنه
روى عن النبي عم قال ينزل ناس من امتي بغائط يسمونه البصرة عند نهر
يقال له دجلة يكون عليه جسر يكثر اهلها وتكون من امصار المهاجرين فاذا كان
في آخر الزمان جاء بنو قنطوراء عراض الوجوه صغار الاعين حتى ينزلوا على
شط النهر فيتفرق اهلها ثلث فرق فرقة ياخذون اذناب البقر والبرية

وسلكوا وفرقة باحدون لانفسهم وسلكوا وفرقة يجعلون ذراريهم خلف
ظهورهم ويتقاتلون هم وهم الشهداء وكان كما اخبر لان اهله بذلك ظهر
هو بعده وكون تلك الغائط قبل البصرة مع ما في الحديث من التصريح لا ينافي
تسميتها بغداد والدليل على ان اهله بذلك المصر انما هو البغداد لا البصرة
ان النهر الذي عند البصرة لا يقال له دجلة بل يقال له قطعة من شط العرب و
ليس عليها جسر انما هو على نهر بغداد وقد اغار بنو قنطوراء لان اهله بني
قنطوراء الترك وذلك لان قنطوراء جارية ابراهيم عم والترك من نسلها و
قد تفرق اهل بغداد في تلك الغارة ثلث فرق كما ذكره النبي عم ومن اراد العلم
بكيفيته فليطالع ما كتب الامام نصير الدين الطوسي في حكايتها وكاخباره عليه السلام
عن نار تظهر وهي مدينة من مدن الشام فان النبي عم قال لا تقوم الساعة
حتى تخرج نار من ارض الحجاز تضيء اعناق الابل ببصرى وكان كما اخبر فان في
ايامنا هذا اشتعل نار في ارض الحجاز وقد اضاءت من ضيائها بحيث رؤيت
من بصرى ولعل مراد النبي عم باعناق الابل تلك الهضبات وهذا شايع
فاش بين الناس فان تلك النار راها جمع عظيم من الحجاج والان اكثرهم باقون
متفرقون في البلاد ولما انقسم لكلمه هو الاخبار عن المغيبات الماضية كما
كما وقع من اقاصيص الاولين كالقصص المذكورة في التوراة وذلك اخبار عن الغيب
لان ذلك من غير قراءة كتاب والاستفادة من انسان ولما التوج لكنه معجزة

العقلية

العقلية فبلوغه عم هذا المبلغ العظيم في الحكمة النظرية والعملية بغتة بلا علم
انبيائه بكلام معجز الاولين والاخرين عن معارضته مشتملا على جميع الحكمة النظرية
والعملية بل على جميع العلوم العقلية والنقلية كما هو مذكور في التفسير الكبير
بلا تعلم من احد ومدارسة لكتب المتقدمين من اعظم خوارق العادات ولها
المعجزات الحسية فكما نقل عنه عم انه اتى بمعجزات اخر غير ما ذكر كانشقاق القمر
فان انس بن مالك رضي الله عنه ان اهل مكة سألوا رسول الله صلعم ان يريهم
آية فاراهم القمر شقين حتى رأوا حراء بينهما وهو جبل بمكة وكتسليم الحجر على
النبي عم لانه روى جابر بن سمرة قال قال رسول الله صلعم اني لاعرف حجرا
بمكة كان يسلم علي قبل ان ابعث واني لاعرفه الان وفي التمسك بهذا الحديث
نظر لان صدق هذا الكلام موقوف على نبوته فالاحتجاج به دور وكنبوع
الماء من بين اصابعه عم لانه قال جابر عطش الناس يوم الحديبية ورسول
الله عليه بين يديه ركوة فتوضأ منها ثم اقبل الناس نحوه وقالوا ليس عندنا
ماء نتوضأ به ونشرب الا ما في ركوتك فوضع النبي عم يده في الركوة
فجعل الماء يفور من بين اصابعه كامثال العيون قال فشربنا وتوضأنا قيل
لجابر كم كنتم قال لو كنا مائة الف لكفانا كنا خمس عشرة مائة وكحنين الجذع
فانه قال جابر كان النبي عم اذا خطب استند الى جذع نخلة من سواري المسجد
فلما صنع له المنبر فاستوى عليه صاحت النخلة التي يخطب عندها حتى كادت ان

تنشق فنزل النبي عم حتى اخذها فضمها اليه فجعلت تان انين الصبي الذي
يسكت حتى استقرت وكشكاية الناقة من كثرة العمل وقلة العلف كما روى
يعلى بن مرة الثقفي فانه قال ثلثة اشياء رايتها من رسول الله صلعم بينما نحن
نسير معه اذ مررنا ببعير يسنى عليه فلما راه البعير جرجر فوضع جرانه
فوقف عليه النبي فقال اين صاحب هذا البعير فجاءه فقال بعنيه فقال
بل نهبه لك يا رسول الله وانه لاهل بيت ما لهم معيشة غيره قال اما انه
ذكرت هذا من امره فانه يشكو كثرة العمل وقلة العلف فاحسنوا اليه
الحديث ولما لم يكن له تعلق بالمقصود تركناه وقوله يسنى عليه اى يستقى
عليه وجرجر البعير اى صوت وجران البعير مقدم عنقه من مذبحه الى منحره
وكتنطق الشاة المسمومة فانها قالت لا تاكلني فاني مسمومة كما روى عن جابر
ان يهودية من اهل خيبر سمت شاة مصلية ثم اهدتها لرسول الله
فاخذ الرسول عم الذراع فاكل منها واكل رهط من اصحابه فقال رسول الله
ارفعوا ايديكم فارسل الى اليهودية فدعاها فقال سممت هذه الشاة
فقالت من اخبرك فقال اخبرتني هذه الذراع التي بيدي قالت نعم قال ما
اردت الى ذلك قالت قلت ان كان نبيا لم يضره وان لم يكن نبيا استرحنا منه
فعفى عنها رسول الله عم ولم يعاقبها الى غير ذلك من المعجزات مما ذكر في كتاب دلائل
النبوة فانها وان لم يتواتر كل واحد منها ولكن مجموع الرواة يفيد حد التواتر

فالمشترك بينها وهو الاعجاز متواتر كما في شجاعة علي وسخاوة حاتم فثبت ان
محمدا عم ادعى النبوة واظهر المعجزة فيكون نبيا لان كل من ادعى النبوة واظهر
المعجزة فهو نبي لان المعجزة تدل على تصديق الله اياه لان الرجل اذا قام في
محفل عظيم وقال انا رسول هذا الملك اليكم فطالبوا ذلك الرجل بالحجة
على وفق دعواه فقال الرجل للملك ايها الملك ان كنت صادقا في دعواي فخالف
عادتك وقم من مقامك وافعل كذا وكذا ففعل الملك اضطر الحاضرون الى
تصديق الملك اياه وعلم بالضرورة صدقه في دعواه وله ان يقال بانه كان اتفاقيا
بان اتفق ارادة الملك بسواله فكذا ههنا فكل من صدقه الله فهو صادق لامتناع
جواز الكذب على المصدق لعائدته او لقبحه فثبت بما ذكر انه عم نبي
قال وايضا انه اقول الوجه الثاني وهو ان جميع سيرته وصفاته المروية
كملازمة الصدق وانه لا يكذب ما سمع منه لا في مهمات الدين ولا في مهمات الدنيا
كونه لو صدر عنه الكذب مرة لاجتهد اعداؤه في تشهيره ولكونه اعرض
عن متاع الدنيا حتى بعد حصول الاقتدار عليه فان قريشا عرضوا عليه المال
والزوجة والرياسة حتى يترك هذه الدعوى فلم يلتفت اليهم ولكونه في
الغاية حتى انه تعالى عاتبه عليها بقوله ولا تبسطها كل البسط ولكونه في
الغاية لاحد لم يتوقع لصدور اي اعظم الرعب يوم احد ويوم الاحزاب
البراء كنا والله اذا احمر الباس نتقي به وان الشجاع منا الذي يحاذي به

بعثة النبي وهذا يدل على انه عم كان يقوي القلب بعوايد الله كقوله والله يعصمك
من الناس ونحو وكالفصاحة التي ابكمت مصاقع الخطباء من العرب العرباء كما قال
أوتيت جوامع الكلم وكالاصرار مع دعوى النبوة مع ما يرى من المتاعب والمشاق
كما قال عليه ما اوذي نبي مثل ما اوذيت فانه لم يظهر في عزمه فتور ولا في
احواله قصور ولم يتغير عن المنهج الاول البتة ومعلوم ان المزور لا يمكن
ان يكون كذلك وكالترفع عن الاغنياء والميل الى الفقراء والتواضع مع الفقراء والتكبر
لا يكون اجتمع الا للانبياء اذ لم يتفق لاحد من الخلق اجتماع مثل الصفات فيه
فلان اجتماعها في ذاته من اعظم المعجزات واقوى الدلالات على نبوته قال قالت
اقول قالت البراهمة لا حاجة الى بعثة الرسول لان ما جاء به الرسول ان
حسنه العقل فلا حاجة فيه الى الرسول لان كل ما حسنه العقل فمقبول سواء ورد
به الرسول اولا وان لم يعلم حسنه وان قبحه العقل فكذلك لان كل ما يقبحه العقل
فمردود سواء ورد به الرسول اولا وان لم يعلم حسنه ولا قبحه بل توقف فيه
فكذلك لان ما توقف فيه العقل فمتمحض عند الحاجة اليه للانتفاع به لما تقرر
في العقول ان كل ما ينتفع به الانسان وكان خاليا عن امارة المفسدة كان مباحا
به حسنا والا يلزم تكليف ما لا يطاق وانه لا يليق بالحكمة ومستقبح الانتفاع
عند الصنفا ... بما تقرر ايضا في العقول ان ما لا يكون في محل
الحاجة قبح الانتفاع به لانه اقدام على ما يحتمل الضرر من غير حاجة اصلا

ولما كان كذلك كان اخذ في العقل مندوحة وبعثة النبي عم قلنا الجواب
عنه بوجهين الاول ان لا نم عدم الاحتياج الى بعثتهم بل للبعثة فوايد لا تحصى
منها ان يتقرر الحجج ويوكدها بالنقل في الامور التي يجزم العقل بها لو لحظ
الحجج ويزيل الشبه التي يصعب دفعها او ان يرشدنا نحو ما توقف العقل
في تجويزه ولا يجزم به كبعث الاموات واحوال الجنة والنار فان العقل
لا يجزم بذلك بل يتردد فيه فالنبي له اخبرنا بالوقوع جزمنا به ومنها
ان يبين حسن ما يتوقف العقل في حسنه وقبحه لحسن الاشتغال بالطاعات
فان العقل لا يستقل بادراك حسنه من حيث انه تصرف في ملك الله تعالى
بغير اذنه قبيح ومن حيث انه ربما يفضي تركه الى التعذيب حسن فاذا
حسنه النبي عم عرفنا حسنه ومنها تفصيل ما حسنه العقل اجمالا
بان يعين ماهية الطاعة وكيفيتها وكميتها على التفصيل وبه ينقطع
عذر المكلف من كل الوجوه على ما قال الله تعالى لئلا يكون للناس على الله
حجة بعد الرسل اذ يمكن ان يعذر المكلف بحجة وسواله وان كان اصل
الطاعة في العقل واجبا لكنه لو ان خلقتنا للعبادة فيجب ان يبين لنا
انها ما هي ولم متى وكيف هي فلما فصلها النبي عم وبينها انقطع عذر
الحجة ومنها ان يعين النبي وظايف الطاعات في العبادات البدنية
للمعبود الكثير في اوقات متعاقبة كالصلوة وما يجري مجراها لاجل التحفظ

تذكر المبعوث ويبين ايضا الطاعات الغير المذكورة للمبعوث كالزكوة وصلة
الرحم والبر الى الوالدين وغيرها ومنها ان يشرح فوائد العقل المنعم لجبار
الشرع كما عرفت في صدر الكتاب ومنها ان يعلم الصناعات الضرورية في
المعيشة كالغزل والنسج والخياطة والبناء والفلاحة والخبز والطحن
وغيرها والصناعات النافعة الممكنة لامر المعاش وتكميلها نافعة في الحروب
كصنعة الحديد لو زرد كما قال الله تعالى في داود عم وعلمناه صنعة لبوس لكم
لتحصنكم من بأسكم قبل انتم الالة او في السفينة كما قال في نوح واصنع الفلك
باعيننا او في غيرها ومعلوم ان توقف هذه الصناعات على استخراجها
بالتجربة خطر عظيم فوجب بعثة الانبياء لتعليمها ومنها ان يعلم منافع الادوية
المخلوقة في الارض من كونها نافعة في بعض الامراض وضارة في بعض الى غير
ذلك من فوائد الادوية مما هو مذكور في الكتب الطبية تعليما بلا تعب
وخطر فان التجربة فيها كثيرا ما تفضي الى الهلاك وان يعلم خواص الكواكب
الثابتة والسيارة واحوالها كما يعرفها المنجمون فان تلك لا تحصل بالتجربة
متطاولة لا تفي الاعمار لان العلم التجربي لابد لذلك ان يحصل بعد تكرار الادوار
والاعمار البشرية لا تمكن ان تفي بها الادوار اما سلمنا ان العقل في الجملة كاف
بالعلم بحسن الاشياء وقبحها بان يعلم ذلك الحسن والقبح الكامل من العقول
لكن جميع العقول غير كاملة بل هي متفاوتة في الكمال والكامل نادر

ولابد

١٢٥

فلابد للناس من معلم يعلمهم ويرشدهم على وجه يناسب عقولهم ولهذا قال
النبي صلعم كلموا الناس على قدر عقولهم قال وقالت آه اقول وقالت اليهودية
لو كان محمد نبيا لكان صادقا في جميع اقواله لكنه ليس كذلك لان من اقواله ان شريعة
موسى عم منسوخة وذلك باطل لانه لا يخلو اما ان يكون مبينا في شرع موسى انه
سينسخ او لا يكون مبينا فان كان مبينا لزم ان يكون معلوما له منه و
لو كان كذلك لعلم بكون شرعه منسوخا ولو لم يعلم باصل شرعه ولو كان
كذلك لزم ان يتواتر نسخه وشهرته كما تواتر اصل دينه لكنه ليس كذلك
لانه لو كان متواترا لما امكن لليهود انكاره وقد انكروه وان لم يكن مبينا
في شرعه انه سينسخ فان كان في شرعه ما يدل على دوام شرعه امتنع نسخ شرعه
والا لزم الكذب وجواز نسخ شريعة محمد والتالي باطل القول فبطل
وان كان فيه ان لزم عليكم وان لم يكن في شرعه لا ما يدل على النسخ ولا على
التأبيد لم يتكرر شرعه فلم يثبت العمل بمقتضى شرعه غير مرة لان الامر المطلق
لا يفيد وجوب الفعل الا مرة وشرع موسى ليس كذلك لان التكاليف الدينية
في شرعه كانت متوجهة على الخلق بتكرر الشرع الى زماننا نحن اتفاقا فعلم بان
شرع موسى غير منسوخ فلا يثبت نبوة محمد صلعم وصواعقها قلنا في الجواب
عنه انا نختار القسم الاول وانه كان في شرع موسى عم ما يشعر بنسخه قطعا
قولهم لو كان كذلك لوجب ان يتواتر ذلك كما تواتر اصل دينه قلنا لا نسلم ذلك بل انما

لم يتواتر كما تواتر اصل الدين لم يتوفر الدواعي على نقلها توفرها على نقل اصل
الدين او كان في شرعه ما يدل على الدوام ظاهرا لا قطعيا فلا يمنع النسخ لجواز
ان يكون المراد غير الظاهر وانما ذكره بلفظ التابيد ليدل على طول المكث
او لئلا يضعف اعتقاد الامة فانهم لو اعتقدوا النسخ لما كان امتثالهم
به كامتثالهم اذا اعتقدوا دوامه وفي هذا الجواب نظر اذ هذا الاحتمال
قائم بشرع محمد عم قال الرابع آه اقول البحث الرابع في عصمة الانبياء ع
وسيجي تفسيرها اتفق الجمهور على عصمتهم عن الكفر والمعاصي بعد الوحي
وان يكلفوا فيه والفضيلية من الخوارج جوزوا عليهم الكفر لانهم جوزوا عليهم
المعاصي واعتقدوا ان كل معصية كفر وقوم آخرون جوزوا عليهم اظهار
كلمة الكفر عند الخوف من القتل على الاصرار على الايمان بل اوجبوا ذلك لان
عدم اظهار الكفر حينئذ يوجب القاء النفس في التهلكة والقاء النفس في
التهلكة حرام لقوله تع ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة ومنع هذا القول بانه
لو جاز اظهار الكفر عند الخوف عن القتل لكان اولى الاوقات به وقت
اظهار الدعوة لان الخلق في ذلك الوقت يكونون منكرين لهم مريدين هلاكه وجواز
اظهار الكفر وقت اظهار الدعوة يؤدي الى اخفاء الدين بالكلية وذلك باطل قطعا
والحشوية جوزوا على الانبياء الاقدام على الكبائر وقوم منعوا عن تعمدها
اي لم يجوزوا على الانبياء القصد على الاقدام على الكبائر وجوزوا تعمد الصغائر

عليهم واصحابنا ابي الحسن اي الاشاعرة لم يجوزوا الكبائر عليهم مطلقا لا عمدا ولا سهوا
وجوزوا الصغائر عليهم سهوا لا عمدا لنا على ابطال ما عدا مذهبنا وجوه الاول لو
صدر عن الانبياء الكفر او كبيرة يلزم امور ستة الاول وجوب اتباعهم في ذلك لقوله تع
واتبعوه امرنا باتباع الرسول اذ الضمير يرجع الى النبي والامر للوجوب ولو
كان كذلك يلزم ان نكون مامورين بالكفر والكبيرة وهو باطل اجماعا وفيه نظر فان
هذا لا يدل الا على عدم جواز صدور الكفر عنهم في غير حال التقية وعدم جواز صدور
الكبيرة عمدا لان الامر بالاتباع لا يدل الا على صدور الاتيان بالمامور على الوجه الذي
صدر عن المتبوع وذلك يقتضي ان نكفر بعينا الكفر حال التقية والذنب سهوا
وكلاهما جائز علينا اتفاقا الثاني يلزم ان تكون الانبياء معذبين بذلك اشد العذاب
لان من كان اعظم كان صدور النقيصة عنه اخس فيكون استحقاقه للذم اشد
ويؤكد امر لزوم الآوزار ما اوعد الله نساء النبي بقوله يا نساء النبي لستن كاحد
من النساء من يات منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب ضعفين لكن
ان الله تع اراد في حق الاحرار فان حد الحر ضعف حد العبد وذلك تضعيف
العذاب وزيادة [illegible] الزيادة الكمال في [illegible] عدم [illegible] ولو
كان كذلك يكون صدور الذنب عنهم اخس من صدوره عن عصاة الامة ولو
كان كذلك كان حالهم في استحقاق الذم العاجل والعقاب الآجل فوق جميع عصاة
الامة لكن ذلك باطل اجماعا وفيه نظر فانه انما يلزم ذلك لو تصور الكفر منهم [illegible]

عند والذنب عمدا و الثالث يلزم كون الانبياء ح من حزب الشيطان لان من يفعل
ما اراده الشيطان لكنهم ليسوا كذلك لانهم لو كانوا من حزبه لكانوا خاسرين لقوله تع
الا ان حزب الشيطان هم الخاسرون لكن ذلك باطل اجماعا وفيه نظر عرفته والرابع
يلزم ان لا يقبل شهادتهم لكونهم فاسقين ح والفاسق لا يقبل شهادته لقوله تع
ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا لكنهم مقبول الشهادة والا لكانوا ادون حالا
من عدول الامة وفيه النظر المذكور والخامس يلزم ان يستوجبوا الذم والايذاء
لوجوب زجرهم ح لدلالة الدلايل الدالة على وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر عليهم
لكن زجر الانبياء وايذائهم غير جائز لقوله تع ان الذين يؤذون الله ورسوله لعنوا
في الدنيا والآخرة الاية وفيه النظر المذكور والسادس يلزم ان ينعزلوا عن النبوة
ح لان المذنب ظالم لنفسه لقوله تع فمنهم ظالم لنفسه والظالم لا ينال عهد النبوة
لقوله تع لا ينال عهدي الظالمين لكن انعزال الانبياء عن النبوة باطل اجماعا وفيه
ايضا ما في اخواته لا يقال المراد به ذلك العهد الذي لا يتصل الى الظالم عهد الامامة
لقوله تع في صدر الاية خطابا لابراهيم اني جاعلك للناس اماما قال ومن ذريتي
قال لا ينال عهدي الظالمين فيعلم بان الظالم لا ينال الامامة لا عهد النبوة فيكون المراد
عهد الامامة فلا يلزم ذلك لانا نقول المراد بالامام من يقتدى به والنبي كذلك وان سلم ان المراد
بذلك العهد عهد الامامة فعهد النبوة اولى بان لا يصل الى الظالم لان عهد الامامة
اقل درجة من عهد النبوة واذا ثبت الملازمة بين جواز صدور الكفر والمعاصي عنهم و

بين التوالي الستة وثبت بطلان التوالي ثبت المدعى وهو امتناع صدور الكفر
والمعاصي عنهم قال واما قوله اقول هو رد الدلايل الدالة على عدم جواز صدور الكفر
والذنب من الانبياء بوجوه منها قوله تع خطابا لمحمد صلعم عفا الله عنك لم اذنت
لهم وقوله تع ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر فان هاتين الايتين يدلان على صدور
الذنب منه عليه السلام اما الاول فلان العفو يدل على تقدم الذنب واما الثاني فظاهر و
الجواب ان الذنب في هاتين الايتين محمول على ترك الاولى وما كان قبل حسنات الابرار
سيئات المقربين وانما حمل على ترك الاولى جمعا بين الدليلين ومنها واقعة ادم عم
فان ادم كان نبيا بالاتفاق وقد صدر عنه المعصية لقوله تع وعصى ادم ربه فغوى
فيجوز صدور المعصية عن الانبياء والجواب ان تلك الواقعة كانت قبل نبوته
ويدل عليه وجهان الاول انه لو كان حالة الواقعة نبيا لوجب ان يكون له امة
حين لكنهم اتفقوا على انه لم يكن له امة ح الثاني قوله تع ثم اجتباه ربه يدل
على ان الاجتباء وهو الباس خلعة النبوة كان متأخرا عن الواقعة
لان كلمة ثم للتراخي ومنها قول ابراهيم اشارة الى الكواكب هذا ربي فان
ابراهيم نبي اجماعا وقد تلفظ بكلمة الكفر فيجوز صدور الكفر عن الانبياء ولان
ابراهيم ذكر هذا في سبيل الفرض ليبطله كما تقول لخصمك اذا اردت ان تبطل
امرا فنفرضه ثم يلزم عليه المحال وايضا قال بل فعله كبيرهم هذا وهو كذب فيجوز
الكذب عن الانبياء والجواب عنه من وجهين الاول ان ابراهيم لم يكن قاصدا

لاسناد الفعل الى الصنم حتى يكون كذبا بل قصد تبكيته مع تسلل الاستهزاء بالكفار
ومثاله ما لو قال صاحبك وهو امي وقد كتبت كتابا بالخط جسيم حسن وكان
مشهورا به انت كتبت هذا فتقول له بل كتبته انت كان قصدك بهذا الجواب
تقريرا لك مع الاستهزاء به لا نفيه عنك وكذا ههنا اثبات ان ابراهيم اسند الفعل
الى الصنم الكبير لان تعظيم الكفار للصنم حملهم على ذلك والفعل كما يسند الى
مباشره فقد يسند الى الباعث عليه وايضا نظر في علم النجوم ليعلم حاله من تاثيرات
النجوم لقوله تعالى فنظر نظرة في النجوم والنظر في علم النجوم كما ذكر حرام فيكون
ابراهيم مرتكبا للحرام والجواب عنه ان نظره في النجوم كان للاستدلال به على حكمة
صانعه والتوقف عن مصنوعاته وهو من اعظم الطاعات ولهذا امدح الله المتفكرين
في خلق السموات بقوله تعالى والذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم ويتفكرون
في خلق السموات والارض الاية وايضا قوله عم اني سقيم كذب اذ لم يكن
حينئذ سقيما والكذب كبيرة فيكون الكبيرة صادرة عن الانبياء والجواب عنه
ان ابراهيم لعله كان في تلك الحالة سقيما او علم انه سيصير سقيما فاخبر عن سقم
حالي او عن سقم متوقع التعقب في ذلك وذلك جائز فلا كذب ومنها اخفاء
يوسف حزنه عن ابيه فان ذلك يدل على كتمان الحق وكتمان الحق ذنب فيجوز
صدور الذنب عن الانبياء لكن يوسف نبي اتفاقا والجواب عنه ان يوسف انما
كتم حزنه ولم يبينها لانه يقتل الاخوة اباه اذا اظهر ذلك وذلك جائز

اذا كان قبل نبوته وايضا هم بالزنا لقوله تعالى ولقد همت به وهم بها والهم بالزنا ذنب
فجاز صدور الذنب عن الانبياء والجواب عنه ان ذلك الهم جبلي وذلك لان
الرغبة في النساء مركوز في جبلة الرجال ونكل يكون ذلك اذ عدها في الرجال بدون
على العفة وهو النقيصة ولم يكن ذلك اختياريا حتى يكون مذموما وايضا جعل
السقاية في رحل اخيه ليتهمه بالسرقة وذلك خيانة والخيانة حرام والجواب
ان ذلك كان لموافقة اخيه بحبسه عنده فلم يكن خيانة ومنها ما صدر من اخوته
من ارتكاب الكذب وايذاء ابيهم وبيع يوسف فان كلها كبائر مع كونهم انبياء
والجواب عنه لا نم انهم انبياء ولئن سلم انهم انبياء لكن ذلك حال كونهم
بل قبلها ومنها قصة داود مع اخيه اوريا فانه قصد قتل اخيه ليتزوج مع
امراته كما قال الله تعالى على لسان الملائكة توبيخا لداود بانه قد طمع في زوجة اخيه
ان هذا اخي له تسع وتسعون نعجة ولي نعجة واحدة فقال اكفلنيها وعزني
في الخطاب وكل منها كبيرة فدل ذلك على جواز الكبيرة عن الانبياء لكن داود
نبي اتفاقا فالجواب عنه ان تلك القصة لم تثبت صحتها على الوجه المشهور
لان داود انما طمع في نكاح زوجة اخيه بعد مماته قبل اخيه فلهذا القدر عتب
عليه لانه دليل على انه لم يغتنم بموت اخيه ولان ما هو المذكور في القرآن
يحتمل ان يكون المراد منه غير القصة المشهورة اذ اختار بعض المفسرين في
معنى الاية ومعنى قوله تعالى وهل اتاك نبأ الخصم اذ تسوروا المحراب ان جماعة

عوتب عليه

تسوروا فقصدوا ليقتلوه فلما رآهم داود خاف منهم لانهم تسوروا دون الملوك من غير اذنهم وهو المراد من قوله ففزع منهم فلما رأوه مستيقظا خافوا من فعلهم فاخترعوا خصومة لا اصل لها ليوهموا انهم قصدوا الاحتكام دون ما هموا به وهو المراد من قوله تعالى قالوا لا تخف خصمان بغى بعضنا على بعض ثم لا تحاكم احدهم على الآخر حاله كما قال تعالى حكاية عنه ان هذا اخي له تسع وتسعون نعجة الآية فقال داود في جوابهم لقد ظلمك بسؤال نعجتك الى نعاجه وحمل الآية على هذا اولى لان الملائكة ما ظلم بعضهم على بعض فيكون ذلك كذبا وحمل النعجة على النساء مجاز والاصل عدم صدور الكذب عن الملائكة وارتكاب المجاز وان كان على خلاف الاصل لا يلزم الا في الكذب فان ذلك للضرورة وهو جائز فان قلت قوله تعالى بعد هذا وظن داود انما فتناه يوهم الابتلاء وقوله فاستغفر ربه يوهم صدور الذنب منه قلت معنى فتناه امتحناه والامتحان اي كان ينتظر انه هل ينتقم او يعفو عنهم والاستغفار انما كان لهم لا لنفسه وذلك غاية الحلم والكرم فلا يكون منافيا لما ذكرنا فان قلت قوله تعالى فغفرنا له ينافي ما ذكرتم اذ لو كان الاستغفار لهم لوجب ان يقول فغفرنا لهم قلنا يحتمل ان يكون المراد فغفرنا لاجل حرمته ان شفع عنهم فحذف المضاف واقيم المضاف اليه مقامه فهذا غاية ما قيل في هذا الموضع

قال واما قبل الوحي الخ اقول ما ذكرنا من الابحاث انما كان فيما هو بعد الوحي

واما قبل الوحي فالاكثرون لم يجوزوا الكفر عليهم لانه لو جاز عليهم لوقع لكنه لم يقع وفيه نظر ولم يجوزوا ايضا افشاء الذنب والاصرار عليه بحيث يصيرون مشهورين بالعصيان لئلا يزول عن النبي عدم النفرة والاحتقار بالكلية وجوزوا الذنب عليهم على سبيل الندرة بحيث يتوبون ويشتهر حالهم بالصلاح والدليل عليه قصة اخوة يوسف ان سلم انهم انبياء واما الروافض فقد اوجبوا عصمة الانبياء عن الذنب والخطأ مطلقا سواء كانت صغيرة او كبيرة قبل الوحي وبعده لان الامام واجب العصمة عندهم فالنبي اولى به قال تنبيه الخ اقول هذا تنبيه على معنى العصمة المراد منها عند ذوي النهى ملكة نفسانية تمنع المتصف بها عن الفجور وتوقف هذه الملكة على العلم بمثالب المعاصي ومناقب الطاعات لان العفة متى حصلت في جوهر النفس ثم انضاف اليها العلم التام بما في المعصية من الشقاوة وبما في الطاعة من السعادة صار ذلك العلم متضمنا لرسوخها في النفس فتصير ملكة وتتأكد تلك الملكة في الانبياء بتتابع الوحي والالهام من الله تعالى مع تذكير ذلك وتأكيدها بالاعتراض على ما يصدر عن النبي سهوا او بالعتاب على ترك الاولى بان يعاتب عليه ولا يترك مهملا بل يضيق الامر فيه عليه لانه متى رسخت في النفس العفة ثم انضم الوحي المتتابع الى ذلك صار اكد ولو انضم اليه خوف المؤاخذة

في العقد القليل صار اشد تاكيدا لذلك الاحتراز فروعه فيلزم ما كد حقيقة
العصمة وقيل هي كون الشخص بحيث يمتنع صدور الذنب عنه لخاصية
في نفسه او بدنه ومنع هذا القول بوجهين احدهما عقلي والآخر نقلي
اما الوجه العقلي فهو انه لو كان تعريف العصمة كما ذكرتم لما استحق المعصوم
المدح على عصمته اذ لا اختيار له في ذلك ولامتنع تكليفه بشيء من الاوامر
والنواهي لذلك واما الوجه النقلي فهو قوله تعالى خطابا للنبي قل انما انا بشر
مثلكم فانه يدل على انه يجب ان يكون النبي ايضا قادرا على ارتكاب المعاصي
كما انا قادرون على ارتكابها والا لم يتحقق المثلية وقوله تعالى ايضا خطابا
له ولولا ان ثبتناك لقد كدت تركن اليهم يدل على ان ثبات النبي عليه السلام على
العفة لم يكن لذاته بل بتثبيت الله اياه والا لمال الى العصيان

قال الخامس آه اقول المبحث الخامس في تفضيل الانبياء على الملائكة
ذهب الى تفضيل الانبياء على الملائكة اكثر اصحابنا الاشاعرة
والشيعة خلافا للحكماء والمعتزلة والقاضي ابي بكر الباقلاني وابي
عبد الله الحليمي من الاشاعرة فان هؤلاء ذهبوا الى ان الملائكة
العلوية افضل من الانبياء احتج الاولون القائلون بتفضيل الانبياء
على الملائكة بوجوه اربعة الاول انه تعالى امر الملائكة بسجود آدم كقوله
تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فيكون آدم افضل من الملائكة

اذ لو كان الملائكة افضل منه لما كان امر الملائكة بسجود آدم امرا لخدمة الافضل
للمفضول وهو باطل اذ الحكيم لا يامر الافضل بخدمة المفضول الثاني
ان آدم كان اعلم من الملائكة لان آدم كان يعلم الاسماء لقوله تعالى وعلم
آدم الاسماء كلها دون الملائكة فان الله تعالى سالهم الاسماء فقالوا سبحانك لا علم
لنا الا ما علمتنا فيكون آدم اعلم منهم فيكون افضل منهم لان الاعلم افضل
منهم لان الاعلم افضل لقوله تعالى قل هل يستوي الذين يعلمون والذين
لا يعلمون الثالث ان طاعة البشر اشق لوجهين الاول ان طاعة البشر
تكليفية مستنبطة بالاجتهاد لقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار وطاعة
الملك منصوص عليها لقوله تعالى لا يسبقونه بالقول والتمسك بالاجتهاد
والاستنباط في معرفة الشيء اشق من التمسك بالنص والثاني ان طاعة
البشر اشق من طاعة الملك فاذا كانت اشق كانت افضل لقوله عليه السلام
افضل العبادات احمزها اي اشقها الرابع قوله تعالى ان الله اصطفى
آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين والعالم اسم لكل
ما سواه فيكون معنى الآية ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل
عمران على كل المخلوقات ترك العمل به فيمن لم يكن نبيا من آل ابراهيم
وآل عمران للاجماع على عدم افضليتهم فيبقى معمولا به في حق الانبياء
فيكون الانبياء افضل من كل المخلوقات ومن جملتها الملائكة فيكون الانبياء

افضل من كل المخلوقات وافضل من الملائكة وهو المط قال واحتج الاول
واحتج الاخرون القائلون بتفضيل الملائكة على الانبياء بوجوه ستة
الاول قوله لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملائكة
المقربون فهذا السياق يقتضي افضلية الملائكة لاستحسان فلان لا يستنكف
الوزير عن خدمته ولا السلطان واستقباح عكسه والجواب منع بانا
لا نم ان هذا السياق يدل على افضلية الملك بل يدل على ان ما جعلتم علة
للاستنكاف وهو حصول المسيح من غير اب حاصل في الملك اكثر لانه خلق
من غير اب وام فكانه قال نعم اولى بان لا يستنكفوا ان كان علة الاستنكاف ما
ذكرتم مع انهم لا يستنكفون فكيف هذا لكن ما ذكرتم لا يقتضي الا افضلية
الملك من عيسى عم لا من محمد عم فان الافضل من المفضول لا يجب ان يكون
افضل من الافضل وفيه نظر لان الظاهر تقدم ذكره عم في القول على ذكر
الانبياء يدل على افضليتهم وهو الظاهر والجواب عنه انه انما يلزم ذلك ان
لو رتب كلامه من الاعلى الى الادنى اما لو رتب على العكس فلا يلزم ذكر
وايضا هو معارض بالاية السابقة فانه قدم المسيح على الملائكة الثالث
قوله تع في صفة الملائكة لا يستكبرون عن عبادته والمقصود بعدم استكبار الملائكة
عنها عنه على ان البشر ينبغي ان لا يستكبر عنها ولا يناسب هذا الاستدلال فلم
يثبت تفضيل الملائكة فان السلطان لو اراد ان يوبخ على رعيته وجوب طاعتهم له

فانه سو

فانه سو الملوك لا يستكبرون عن طاعتي فكيف مثلك ايها المساكين والجواب انه انما لا يجوز
ان يكون المراد ان الملائكة مع شدة قوتهم لا يتمردون عن طاعتي فما بال البشر مع غاية
ضعفهم يتمردون ولا يلزم ان يكون الملك افضل من البشر لانه اكثر ثوابا منهم ادعاء
بالافضل هو هذا الاعيوب الرابع قوله تع قل لا اقول لكم عندي خزائن الله ولا اعلم الغيب
ولا اقول لكم اني ملك يدل على ان حال الملك اشرف وقوله تع خطابا لادم مع زوجته
ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين يدل على ان منصب الملك اعظم
والجواب عن الاول انه لا نم ان قوله ولا اقول لكم اني ملك يدل على افضلية
الملك بل يدل على ان الملك لا يتبع الوحي والنبي يتبعه بدليل قوله تع ان اتبع الا
ما يوحى الي وعن الثاني الاية العامة ان لا يدل على تفضيل الملك على ادم مطلقا لا
يدل عليه الا عند في طمعه ابليس وهو من حال الاجنبيا الخامس الملك معلم النبي
بقوله تع في شأن محمد عم علمه شديد القوى اي جبريل والملك رسول الى النبي بقوله
تع نزل به الروح الامين على قلبك فيكون افضل من النبي لان المعلم افضل
من المتعلم وهو ظاهر وكذا الرسول افضل من المرسل اليه قياسا على النبي بالنسبة
الى امته والجواب ان المعلم افضل من المتعلم فيما هو معلم له ولا يلزم منه الافضلية
مطلقا ولا نم ان الرسول افضل من المرسل اليه والعكس على النبي بالنسبة الى امته
باطل اذ الفرق ظاهر وهو ان السلطان لو ارسل شخصا الى جمع عظيم فيكون حاكما
عليهم فذلك افضل من ذلك الجمع لا اذا ارسل واحدا لا شخص لاعلام في ذلك

لكون ذلك الشخص افضل منه كما اذا ارسل الملك غلامه الى وزيره السادس
ان الملائكة ارواح مبراة عن الرذائل والآفات النظرية لكون علومهم
فعلية كلية فطرية آمنة من الغلط بخلاف علوم البشر وعن الرذائل
والآفات العملية لكونها منزهة عن الشهوة والغضب لاطلاعهم على
مستقبل الاحوال الجارية دون البشر والملائكة قوية على الافعال
العجيبة كالسحاب والزلازل القوية من غير فتور وانحلال قوة بخلاف
البشر والملائكة سابقة على البشر في الخيرات لان نظام العالم من الازل
الى الابد مرتبط بهم بخلاف البشر والملائكة مواظبة على محاسن الاعمال
لقوله تعالى لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون وعاكفة على
العبادات لقوله تعالى يسبحون الليل والنهار لا يفترون بخلاف
البشر والجواب ان براءتهم من الرذائل النظرية والعملية واطلاعهم على
الغيب انما يصح ان لو كان المراد بالملائكة العقول كما ذهب اليه الحكماء
ومنهم من جعله سهوا من بعض المتكلمين كما عرفت في صدر الكتاب فكيف
يقع النزاع في انهم افضل من الانبياء ام لا ولان قولهم على الافعال
القوية فلا يدل على الافضلية التي هي عبارة عن كثرة الثواب كما عرفت
ولان ارتباط نظام العالم بهم فايضا يتعلق بالعقول دون ما نحن فيه
ولان طاعتهم وان كانت اوفر لكن ليس لهم منه كثير مشقة لكونهم مجبولين

عليها

عليها فيكون طاعة البشر افضل لما عرفت قال السادس آه اقول
البحث السادس في كرامات الاولياء انكرها جميع المعتزلة الا ابا الحسين
البصري فانه قائل بها والاستاذ ابو اسحاق الاسفرائني من
الاشاعرة موافق للمعتزلة في انكار الكرامات فقوله الاستاذ مرفوع
عطفا على المعتزلة ولكن سائر الاشاعرة فيثبتونها لنا على جواز الكرامات
انه لو لم يجز لم تقع لكنها وقعت لوجوه الاول قصة آصف فانه احضر
عرش بلقيس في طرفة عين من مسيرة شهرين وهو خارق للعادة وهو
ليس بنبي اتفاقا فيكون من باب الكرامات الثاني قصة مريم فان حبلها
من غير الذكر وحضور الرزق عندها من غير سبب ظاهر من خوارق
العادات وانها ما كانت من الانبياء فوقوع مثل الوقايع من كرامات
الاولياء الثالث قصة اصحاب الكهف فان الله تعالى ابقى اصحاب الكهف
ثلثمائة سنين وازيد حيا من غير آفة وهم ما كانوا من الانبياء فيكون هذا
من باب الكرامات واحتج المنكرون على عدم جوازها بان خوارق العادات
لو ظهرت على غير الانبياء لالتبس النبي بالمتنبي لصدورها عنهما فنا في
الجواب عنه انا لا نسلم التباس النبي بالمتنبي بل يتميز النبي عن غيره
بالتحدي ودعوى النبوة فان الكرامات عبارة عن خوارق العادات
التي لا تكون مع الدعوى والتحدي قال

الباب الثاني

الباب الثاني في الحشر والجزاء اعني الجنة والنار والثواب والعقاب والعفو والشفاعة وسائر السمعيات مما هو مذكور في هذا الباب سوى البحث الثاني فانه انما اورد في هذا الكتاب لان عادة القوم انما جرت بسلكه في سلك سائر السمعيات وفي هذا الباب مباحث البحث الاول في اعادة المعدوم اعادة المعدوم جائز خلافا للحكماء والكرامية وابي الحسين البصري من المعتزلة لنا على جواز ما هو ان المعدوم لو امتنع وجوده بعد عدمه فان امتنع وجوده لذاته او لشيء من لوازم ذاته وجب ان يلزم ان لا يوجد اصلا لان الامتناع لا ينفك عن ذاته وحينئذ يمتنع وجوده ابتداء وانه باطل او يمتنع لشيء من عوارضه المفارقة فيكون ممتنعا بالغير يمكن ارتفاعه وكل ما يمتنع كذا فيمكن وجوده نظرا الى ارتفاع ذلك الغير المقتضي لامتناع وجوده بالنظر الى ذاته من حيث هو فيكون المعدوم كذلك وهو المطلوب لانه لا نعني الا امكان وجوده وفيه نظر لانا نختار انه يمتنع لذاته او لشيء من لوازم ذاته قوله وجب ان يمتنع ابتداء قلنا لا نم ذلك لم لا يجوز ان يكون اللازم امتناع وجوده الثاني وامتناع وجوده الاول قال احتجوا اما الاول والمنكرون لامكان العود احتجوا على امتناعه بوجوه ثلثة الاول ان المعدوم نفي محض فلا يبقى له ماهية ولا هوية فلا يحكم عليه بامكان العود لان المحكوم عليه لا بد وان يكون له ثبوت الثاني انه لو وقع اعادة المعدوم لم يتميز المعاد عن مثله

مثل المبتدأ معه اى يستلزم التناسخ بينه الذي كان موجودا معه في الوجه الاول وذلك يستلزم عدم الامتياز بين الاثنين وهو محال الثالث انه لو امكن اعادة المعدوم مع جميع عوارضه لامكن اعادة الوقت المبتدأ فيه لان ذلك الوقت من جميع عوارضه وامكن ايضا اعادته في ذلك الوقت لان من جملة عوارضه وقوع وجوده في ذلك الوقت ولو امكن اعادة وقته الاول وامكن اعادته في ذلك الوقت فلو وقع يلزم ان يكون مبتدأ لانه موجود في وقته الاول وهو معاد لان المفروض ذلك وكون الشيء الواحد مبتدأ ومعادا محال والجواب عن الوجه الاول انه قولكم المعدوم لا يحكم عليه حكم عليه بعدم صحة الحكم عليه فالمحكوم عليه بهذا الحكم ان كان ثابتا صح ما ذكرنا والا بطل ما ذكرتم من ان المحكوم عليه يجب ان يكون له ثبوت وفيه نظر وايضا قولكم المحكوم عليه يجب ان يكون له ثبوت منقوض بالحكم على ما لم يوجد بعد كما يحكم على ابن سيولد انه يمكن ان يصير عالما فانه صحيح مع انه لا يقتضي ثبوت المحكوم عليه وكذا منقوض بالحكم على الممتنع كما يحكم على شريك الاله بانه ممتنع مع انه لا يقتضي ثبوته وكذا منقوض بنفس العدم فانه يحكم عليه بانه مقابل للوجود مع انه لا يقتضي ثبوته و اى حاصل سوالكم ان اريد بالثبوت في قولكم المحكوم عليه يجب ان يكون له ثبوت الثبوت الخارجي فممنوع وسند النقوض المذكورة وان اريد به

البحوث الوهمية فذلك حاصل فيما نحن فيه وعن الوجه الثاني ان كل شخصين فهما
يتميزان بالتشخص في الخارج لا في الوهم وان اشتبه علينا الامتياز بينهما فيتغير
مثلا ويتميز في القدر ومثلا يتميز في اللون لو اخرجت احدهما بعد الاخر
لو لم يحكم احد منهما على الآخر بالتشخص وليس بمتميزين بالماهية لاشتراكهما في
تمام الماهية فحينئذ لم يكونا في ملتبس بل يكون احدهما عين الآخر وهو خلف
وان كانا متميزين بالتشخص يكفي امتيازه في الوجه الاول فكذلك ههنا ان في
الوجه الثاني منع لزوم ... والتحقيق في ذلك ان المثل يقال لما يساوي في
الماهية ولما يساوي في الكل فان اريد بالمثل المفسر بالمعنى الاول فلا نسلم
عدم الامتياز لان زيدا وعمرا مثلان مع تحقق الامتياز بينهما بالتشخص وان
اريد به المفسر بالمعنى الثاني فلا نسلم انه كان واقعا في الوجه الاول والا لزم
عدم الامتياز بين الاثنين وعن الوجه الثالث منع ان الالم انه لو امكن
اعادة وقت الاول لكان مبتدأ لا معادا في ذلك الوقت لا يستلزم كونه
مبتدأ فان كون الشيء مبتدأ امر يعرض للشيء باعتبار وذلك الاعتبار
هو كونه غير مسبوق بحدوث البتة وهو غير موجود في المعاد فانه مسبوق
بحدوث وهو حدوثه اولا فلا يلزم ما ذكرتم وفيه نظر لان ذلك الاعتبار
لو لم يكن حاصلا للمعاد لم يكن تعاد مع جميع عوارضه قال الثاني اما اول
المبحث الثاني حشر الاجساد اجمع المليون على انه تعالى يحيي الابدان بعد موتها

وتفرق اجزائها لان الاحياء ممكن عقلا والصادق قد اخبر عنه ووعدنا
به وكل ذلك فهو حق والاول لكن الصادق قد اخبر فيكون القول بالمعاد حقا
اما الاول فهو ان الاحياء ممكن عقلا فلان الامكان بالنظر الى قابلية المحل
حاصل لان اجزاء الميت قابلة للجمع على الوجه المخصوص وقابلة للحيوة لانها لو لم
تقبلها لم تتصف بها في الوجود الاول لكنها اتصفت بها فيكون الاجزاء
قابلة لها وبالنظر الى قادرية الفاعل ايضا حاصل لان الله تعالى عالم بجميع
اجزاء كل شخص على التفصيل لما سبق من انه تعالى عالم بكل المعلومات و
قادر على جمعها وايجاد الحيوة فيها لما عرفت من ان قدرته تعالى شاملة لجميع الممكنات
فثبت ان احياء الابدان ممكن واما الثاني وهو اخبار الصادق عنه فلانه
ثبت بالتواتر انه عم كان يثبت المعاد البدني ويقول به واليه اشار
في الكتاب الالهي جوابا بالقول منكري الحشر وهو من يحيي العظام وهي
رميم حيث قال عز وعلا قل يحييها الذي انشاها اول مرة وهو بكل خلق عليم
اي عالم بالخلق الاول وهو الانشاء وبالخلق الثاني وهو الاعادة ان
الخلق يكون بمعنى المخلوق ومعناه انه عالم بكل مخلوق ومن جملته الاجزاء
فيكون عالما بها قال وصلاح الاول عارض منكر والصحة البعثة الدليل
المذكور على حقيقته بوجهين الاول ما قيل من انه لو اكل انسان انسانا آخر
وصار جزءا من الآكل فالجزء المأكول اما ان يعاد في الآكل فقط او في المأكول

فقط اذ جعله جزءًا لبدنيهما معا ح وايا ما كان فلا يبقى احدهما بتمامه
ان المقصود من البعث اما ايلام المبعوث او التذاذه او دفع الالم
عنه وكل منها باطل فالقول بالبعث باطل وانما قلنا كلا منها باطل اما الاول وهو
الايلام فهو لا يليق بالحكيم فان تعذيب الحيوان بلا فائدة سفه وعبث
وهو في حقه تعالى محال واما الثاني وهو الالتذاذ فلوجوه لان كل ما يتخيل في
عالمنا انه لذة فهو دفع الم ويشهد له الاستقراء فان اكل الطعام ليس
بلذة بل هو دفع الم الجوع وكذا الطعام والشرب والنكاح وغيرها من
اللذات وح لا يحصل الا اللذة واما الثالث وهو دفع الالم فهو ايضا لا
يجوز ان يكون مقصودا لان الابقاء على العدم يكفي في دفع الالم فيضيع
البعث قال واجيب اما عن الاول اقول الجواب عن الوجه الاول وهو موقوف على مقدمة
وهي ان لكل انسان اجزاءً اصلية باقية من اول العمر الى آخره وهي
حقيقته ولا يقع التفاوت فيها من جهة واحد الا الفضلية وهو ما زاد على
ذلك وقد يقع التفاوت فيه فان السمين قد يهزل وبالعكس وحقيقته
باقية في الحالتين اذا عرفت هذا فالمعاد من كل واحد من الانسان هو الاجزاء
الاصلية التي هي الانسان فان تغير الاجزاء الفاضلة من اول العمر الان الى
آخره وهو الحاضر في العقل الانسان حتى في السكر والنوم واما الهيكل
المتبدل بالسمن والهزال او غيرهما من عوارض البدن الذي يغفل عنه الانسان

ان ه

صح

في الك

في اكثر الاحوال فانه لا يتبدل لانه لا مدخل له في الانسانية واذا كان كذلك فالجزء الاكل
جزء الاصلي من الانسان المأكول منه فضلي من المغتذي وهو الاكل فاذا اعيد فلا
يعاد ذلك الجزء في الاكل ويعاد في المأكول منه وح لا يلزم ان لا يكون احدهما معادا
بتمامه وانما يلزم ذلك ان لو كان الجزء المأكول جزءا اصليا من كل منهما وهو ليس
كذلك وعن الثاني ان الحصر ممنوع فان فعله تعالى لا يستدعي غرضا كما عرفته وان سلم
ان فعله يستدعي غرضا فلم لا يجوز ان يكون المقصود هو الالتذاذ قوله لان
كل لذة في الدنيا فهو دفع الم قلنا لا نم والاستقراء الدال عليه ممنوع فان الاستقراء
انما يفيد ان لو كان تاما وهو ممنوع لجواز ان يكون في الدنيا لذة لا يكون هي دفع الم
ونحن لا نعرفها وان سلم لذات الدنيا كلها كذلك لكن لم قلتم بان لذات الاخرة
يكون كذلك لم لا يجوز ان يكون لذات الله تعالى المخلوقة في الاخرة مشابهة للذات
الدنيا في الصورة لا في الحقيقة وح لا يلزم من كون لذات الدنيا دفع الالم ان
يكون لذات الاخرة كذلك قال تنبيه اقول هذا تنبيه على ان القول بالمعاد
البدني ليس موقوفا على جواز اعادة المعدوم لانه لم يثبت بدليل عقلي او نقلي
انه تعالى يعدم الاجزاء ثم يعيدها وذهب بعض الى ذلك متمسكا بان الاجزاء شيء وكل
شيء ينعدم لقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه والهلاك هو الفناء فيلزم ان الاجزاء
تفنى وهو المطلوب وهذا التمسك ضعيف لان الهلاك ليس هو الفناء بل هو عبارة عن خروج
الشيء عن صفاته اللائقة به فهلاك الجسم هو تفرق اجزائه لا اعدامها والله اعلم بالرشاد

بقوله فان الشوق ايضا سلاك قال الثالث آه اقول البحث الثالث في جواز
وجود الجنة والنار قالت النفاة اي نفاة وجود الجنة والنار ان الجنة و
النار غير موجودتين لانهما لو كانتا موجودتين فاما ان يكونا في هذا العالم الذي نحن
فيه او في عالم آخر فان كانتا في هذا العالم فيكونان اما في عالم الافلاك وهو باطل لان
الحدائق التي تجري تحتها الانهار والقصور والولدان ونار النيران في الافلاك تقتضي خرقها و
مخالطتها مع الاجسام الفاسدة وذلك باطل لان الافلاك لا تقبل الخرق ولا
تخالط شيئا من الفاسدات واما في عالم العناصر اي ما دون فلك القمر وهو
ايضا باطل لو كان كذلك لكان اكثرها في هذا العالم مرئيا ولو كان كذلك
لكان الحشر تناسخا لانه تعلق النفس في هذا العالم ببدن بعد ان فارقت بدنا
آخر والتناسخ باطل وان كانتا في عالم آخر فهو ايضا باطل لوجهين الاول ان هذا
العالم كروي وقد بينا ان الافلاك وكليات العناصر لبساطتها كذلك فلو فرض
عالم آخر لكان كريا ايضا اذ تكون فيه جهة الفوق والسفل وتحددها بجسم
محيط بسيط كروي كما ذكرنا في اثبات تحدد جهات هذا العالم وح حصل
بينهما خلاء اما لعدم تماسهما او لتماسهما على نقطة والخلاء محال الثاني ان العالم الثاني
لو حصل فيه الجنة والنار لحصل فيه العناصر ايضا بحيث يكون كل عنصر ساكنا في حيز
معين ولو حصل فيه العناصر كذلك لكانت متماثلة لعناصر هذا العالم والا لم يكن عناصر
واذا كانت متماثلة لعناصر هذا العالم يكون مائلة الى احياز عناصر هذا العالم ومشتاقة للحركة

ايضا

ايضا يكون ما تأليف العناصر يكون في احيازها في ذلك العالم ان كان طبعا
لم يكن هذه الاحياز احيازا طبيعية لها وانه باطل للتماثل وان كان قسرا فيكون
له قسر دائما وكون تلك الاحياز احيازا طبيعية لها وكله محال قال
والجواب آه اقول والجواب عنه انه لا يجوز ان تكون الجنة في هذا العالم ويكون
في الافلاك كما قيل الجنة في السماء السابعة لان الجنة عند سدرة المنتهى لقوله
تعالى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى والسدرة في السماء السابعة ولقوله
عم سقف الجنة عرش الرحمن وذلك لان العرش هو الفلك التاسع عند
المتقدمين وح تكون الجنة تحته لا حائل بينهما ويكون في السماء السابعة قوله
لو كان الجنة في الافلاك يلزم الخرق وهو مستحيل على الافلاك قلنا امتناع
الخرق على الافلاك ممنوع كما عرفت وهم لا يجوز ان تكون النار في هذا العالم ويكون
تحت الارضين قوله لو كان كذلك لكان الحشر تناسخا قلنا لا نم والفرق بين
الحشر في هذا العالم وبين التناسخ هو ان الحشر عبارة عن عود النفس الى
بدنها المعاد ان كان البدن معادا بعينه او بدنها المؤلف من اجزائها الاصلية
ان لم يكن كذلك والتناسخ تعلق النفس الى بدن مبتدإ وح لا يلزم ما ذكره في
سبق منا ولكن لم لا يجوز ان تكونا في عالم آخر قوله لان ذلك العالم يكون ايضا
كريا قلنا لا نم ان الجسم المحيط بذلك العالم يكون بسيطا ولو كان بسيطا فلا نم
ان يكون كري الشكل ولو كان كريا وحصل بينه وبين عالمنا خلاء فلا نم

استئنافه فان ذلك مبني على وجوب بساطة كل جسم محيط بالاجسام وعلى استلزام
البساطة كرية الشكل وعلى امتناع الخلاء فكل من المقدمات ممنوع كما عرفت وان
سلم جميع المقدمات نعم لا يجوز ان يكون العالم وذلك العالم مكتنفين مركوزين في
ثخن كرة العظيم منهما متماسين لعدم تحقق العالم في تمام الحاسة فلا يحصل بينهما
خلاء وفيه نظر ولا نم انه لو حصل في ذلك العالم عناصر لكانت متماثلة لعناصر
هذا العالم في تمام الماهية له وجوب تماثل مقتضى العالمين في تمام الماهية لم لا
اختلفا في تمام الصورة او في الهيولى وان حصل الاشتراك في الصفات واللوازم
بان يكون مائه ذلك العالم مثلا حارا يابسا طالبا للمقعر فحكم قعر ذلك العالم كنار
عالمنا هذا وكذا القول في سائر العناصر لجواز اشتراك المختلفات بالماهية
في الصفات اللوازم قال فرع آه اقول هذا تفريع على جواز وجود الجنة والنار
الجنة والنار مخلوقتان الآن خلافا لابي هاشم الجبائي والقاضي عبد الجبار لنا
على وجود الجنة الآن قوله تعالى في صفة الجنة وجنة عرضها السموات والارض اعدت
للمتقين اخبر عن اعدادها وتثبيتها بصيغة الماضي فيكون الآن واقعة
والا يلزم الكذب على الله وهو ممتنع تعالى لو كانت الجنة الموصوفة بتلك الصفة
موجودة لكان عرضها مساويا لعرض السموات والارض بحكم الآية لكن ذلك
بط لانه اما يكون عرض الجنة مساويا لعرض السموات والارض اذ وقعنا الجنة
في مجموع احياز السموات والارض لو حصلنا في بعضها لم يكن عرض السموات الارض

ووقوعها

147

ووقوعها في مجموع احياز السموات والارض لا يمكن الا بعد فناء السموات والارض
ووقوعها في الاحياز منهما اذ لو حصلت الجنة في بعض الاحياز حال كون السموات
والارض حاصلتين فيها يلزم تداخل الاجسام فانا نقول في ذلك بط لما ثبت من امتناع تداخل
الاجسام فعلم بان الجنة الموصوفة بتلك لم توجد بعد لانا نقول في جوابه ان
المراد من قوله وجنة عرضها السموات والارض ان عرض الجنة مثل عرض السموات
والارض في تمام الماهية ولا يلزم من ذلك تساوي مقداريهما فان الانسان الصغير
مثل الانسان الكبير في تمام الماهية مع عدم تساويهما في المقدار وان قلنا
ان المراد هو تشبيه عرض الجنة بعرض السموات في الماهية فقط دون المساواة
في المقدار لوجهين الاول ان المراد لو كان التشبيه في قوله كعرض السموات والارض
وذلك يقرر ما ذكرنا لكنا ان عرض الجنة لا يكون نفس عرض السموات والارض
لامتناع قيام عرض واحد بمحلين بل بعينه واذا كان كذلك فيكون
المراد من ذلك التشبيه فقط وفيه نظر لان المراد لو لم يكن التشبيه في المقدار
بل في نفس الماهية فلو كان عرض الجنة ذراعا لصدق ذلك ولا يكون فيه
عظمة فلا يطابق مقتضى الحال اذ الباري تعالى في معرض بيان عظم الجنة فان قلت
المراد هو ان عرض الجنة يساوي عرض كل واحد منهما لا عرض مجموعهما فيع
قلت هذا غير مستقيم لان عرض الجنة لو كان مساويا لعرض كل واحد منهما لكان
عرض كل واحد منهما مساويا للعرض الآخر لان الاشياء المساوية لشيء واحد متساوية

مده

نم

لكن ذلك باطل لان نسبة عرض الارض الى عرض السموات اقل من نسبة عرض قطرة
الى عرض البحر المحيط بل الاولى ان يقال ان الجنة فيما بين السماء السابعة والكرسي
كما دل عليه نص الكتاب وح جاز ان يكون ما بينهما فضاء يكون عرضها وبا
لعرض السموات والارض ويكون مشغولا بمباني رفيعة وحدائق ذات بهجة
يجري فيها الانهار ولم توجد حينئذ عندها الثمار فليتكلم في الجنة وثانيهما وجود النار
الآن قوله تعالى في صفة النار واتقوا النار التي وقودها الناس والحجارة
اعدت للكافرين اخبر عن اعدادها وتهيئتها للكافرين بلفظ الماضي فتكون
واقعة ايضا والا يلزم الكذب في كلامه تعالى وهو ممتنع ايضا اخبار الله تعالى عن
اسكان آدم في الجنة واخراجه منها عند اكل الشجرة دليل واضح على ان الجنة
مخلوقة واذا كانت الجنة مخلوقة كانت النار ايضا مخلوقة لعدم القائل بالفصل
قال قالا اه اقول قال ابو هاشم والقاضي عبد الجبار ان الجنة ليست مخلوقة
الآن لانه لو كانت مخلوقة الآن لما كانت دائمة لان الجنة مما سوى الله تعالى وكل ما هو سوى
الله تعالى فهو ينعدم لقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه فالجنة تنعدم فثبت ان الجنة
لو كانت مخلوقة قبل لما كانت دائمة والتالي وهو عدم دوام الجنة باطل لقوله تعالى اكلها
دائم اي ماكولها وح يلزم دوام الجنة اذ دوام ماكول الجنة دون وجودها غير
معقول واذا كان التالي باطلا يلزم بطلان المقدم وهو كون الجنة مخلوقة الآن واذا
كانت الجنة غير مخلوقة الآن يلزم ان لا تكون النار ايضا مخلوقة الآن لعدم القائل

بالفصل

بالفصل وهو الخلط قلت الجواب عنه من وجهين الاول معنى قوله تعالى كل شيء
هالك الا وجهه هو ان كل شيء مما سوى الله تعالى فهو هالك في حد ذاته اي قابل
للهلاك في حد ذاته بالنظر اليه من حيث هو مع قطع النظر عن علة وجوده وعدمه
لان كل ما سوى الله تعالى فهو ممكن والممكن وجوده مستفاد من الغير وكل ما كان
كذلك فهو في حد ذاته كذلك وليس المراد ان كل شيء مما سواه يطرأ عليه العدم
فان صفات الله تعالى مما سواه مع انها يستحيل ان تنعدم واذا كان كذلك فلا يلزم
من كون الجنة مخلوقة الآن طريان العدم عليها وان سلم ان المراد منه ان كل شيء
مما سواه فالعدم يطرأ عليه لكن لم لا يجوز ان يكون هذا العام وهو قوله كل شيء
هالك مخصوصا بقوله تعالى اكلها دائم ومعناه ان كل شيء مما سواه غير الجنة يطرأ
عليه العدم لانه لو لم يكن هذا العام مخصوصا به فالجنة ان لم تنعدم يلزم الترك به
وان عدمت يلزم الترك بقوله تعالى اكلها دائم اما اذا كان مخصوصا به يكون كل منهما معمولا
وهو اولى بقوله جمعا بين الدليلين واذا كان مخصوصا فلا يلزم من كون الجنة مخلوقة
الآن طريان العدم عليها ثم هذا الجواب بالحقيقة منع للملازمة التي اي قوله لانها
دائم مع معنى ان ماكول الجنة دائم لا يمكن ان يجري على ظاهره لان الماكول لا محالة
يفنى بالاكل فلا يمكن ان يكون دائما بل معناه ان كل ما فني شيء من ماكولات الجنة
حدث عقيبه مثله واذا كان المراد هذا لم لا يجوز ان ينعدم الجنة لحظة غير فان
لا ينافي حدوث الماكولات بعضها عقيب بعض وهو المراد من قوله فعلى لا ينافي عدم

ابي هاشم والقاضي عبد الجبار [illegible] لانه لو كانت مخلوقة الآن لما كانت دائمة فانتهى

الحكمة طرفة عين وهذا الجواب بالحسم ينبغي بطلان الثاني قال الرابع انه اول البحث
الرابع في احكام الثواب والعقاب قالت البصرية من المعتزلة الثواب على
اداء الطاعة حق على الله تعالى واجب عليه لان اداء الطاعة عندهم علة لاستحقاق
الثواب والثواب عندهم منفعة دائمة خالية عن الشوائب مقرونة بالتعظيم وانا
قلنا ان الثواب على اداء الطاعة واجب عليه بوجهين الاول انه تعالى اما شرع التكاليف
الشاقة من الصلوة والصوم والحج وغيرها لغرض يعود الينا وذلك الغرض في ايجاد
وصول نفع الينا او دفع حرجنا والثاني وهو كون الغرض دفع حرجنا باطل لانه
لو كان الغرض ذلك لكان ابقاؤنا على العدم كافيا بل كان ذلك اولى لانه لو
ابقانا على العدم لاستراحنا من جميع المشاق ولم يحتج الى الحاق ان الانسان
بتكلف التكاليف الشاقة لكنه لما لم يبقنا على العدم علم ان الغرض ليس ذلك والاول
وهو كون الغرض حصول نفع يعود الينا فذلك المنفعة لما ان تكون منفعة
سابقة من الوجود والصحة والرزق وغير ذلك من النعم وهو مستقبح عقلا لانا
اذا علمنا لو اعطى الف دينار احدا ثم اراد تكليفه باشاق مع من غير ان يحصل
له منفعة حالية او ماتية يستقبح عقلا فكذا هنا فان النعم السابقة بالنسبة
الى الله تعالى اقل من الالف بالنسبة الى الكل من تفرضه او يكون منفعة لاحقة اي
منفعة حالية وذلك هو الثواب فعلم بان الغرض من التكاليف هو الثواب و
تحصيل غرضه تعالى واجب فالثواب على الانسان بالتكاليف واجب عليه تعالى وهو المطلوب

الثاني قوله تعالى في بيان ثواب المطيعين وحور عين كامثال اللؤلؤ المكنون
جزاء بما كانوا يعملون فان صدر الآية ولغيرها من الآيات كقوله تعالى بعد بيان
ثواب اصل الجنة جزاء بما كانوا يعملون يدل على ان العمل سبب الثواب
قلت في الجواب عن الوجه الاول انا قد بينا في البحث الخامس في نفي الاغراض عن
افعاله تعالى انه لا غرض لفعله تعالى ولا علة طاعة بل يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ولئن
كان كذلك فلا نسلم ان شرع التكاليف يستدعي عوضا قوله لا شيء الا الغيب على
الله تعالى قلنا المراد بالعبث ان كان فعلا بلا غاية فنسلم انه لا يجوز على الله تعالى وهو
عين النزاع وان كان المراد غيره فلا بد من افادة تصويره اولا وتقريره
استحالته ثانيا كما عرفت غير مرة ولئن سلمنا ان شرع التكاليف يستدعي عوضا
لكن لم لا يكفي سوابق النعم اي لم لا يجوز ان يكون المراد من التكاليف هو المنفعة
السابقة قوله لانه مستقبح عقلا قلنا الاستقباح مم وان يكون مستقبحا ان
لو كان الشيء بالنسبة الثانية مستقبح وهو باطل لما عرفت او ان يكون مستقبحا
ان كانت النعم السابقة قليلة متزاحمة وليس كذلك فان نعمه تعالى من
النعم السابقة ما لا يمكن عدها واحصاها لقوله تعالى وان تعدوا نعمة الله
لا تحصوها وذلك يوجب على العبد الاشتغال بالعبودية وتكليف
التكاليف بسبب النعم السابقة مستقبحة عند المعتزلة والحال ان المعتزلة اوجبوا
الشكر عقلا واوجبوا النظر في معرفة الله تعالى عقلا وهو اداء وجوبها لاجل النعم

السابعة ومنها من جملة المسائل المفروضة والجواب عن الوجه الثاني ان الاثابة وقوله
تعالى جزاء بما كانوا يعملون لا يدل على وجوب الثواب على الله تعالى بل يدل على وقوعه ولا يلزم
من الوقوع الوجوب قوله ولفظ الجزاء الى آخره اشارة الى جواب سؤال مقدر
وتقرير السؤال ان يقال ان الله تعالى جعل الثواب جزاء للعمل وجزاء الشيء يجب ترتبه
عليه لكونه معلولا لشيء كما يقال اذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فان كون
النهار موجودا جزاء لطلوع الشمس ومعلولا له فيكون العمل علة للثواب فهو
المطلوب والجواب عنه انا لا نسلم ان جزاء الشيء يجب ان يكون معلولا له بل يكفي في اطلاق
لفظ الجزاء على الثواب كون العمل علامة له ودليلا عليه كما تقول السيد للعبد
اذا طلعت الشمس فانت حر فان الحرية جزاء الطلوع مع انها ليست
بمعلولة لطلوع الشمس بل طلوع الشمس علامة وامارة لوقوع حريته قال
وقالت المعتزلة والخوارج يجب على الله تعالى عقاب الكافر
وعقاب صاحب الكبيرة والعلم بالعقاب عندهم مضرة خالصة عن الثواب
مقرونة بالاستخفاف وانما قلنا ذلك لوجوه الاول انه لو لم يجب عقاب
صاحب الكبيرة لجاز العفو عنه لكنه لا يجوز العفو عنه لان العفو عنه تسوية بين
المطيع والعاصي لاشتراكهما في عدم العقاب والتسوية بينهما تنافي العدل
ضرورة لكنه عدل اجماعا فبطل القول بالعفو الثاني ان شهوة الفسوق
مركبة في المكلفين معلوم لكن بحيث نقطع بالعقاب على الانسان بالفسوق

(في الهامش: اي خلافا فالعقاب بالثواب بمعنى ...)

لكان

15

لكان عدم قطعنا بالعقاب في فعله اغراء منه تعالى على الانسان بالفسوق
لانه لما اوجد الداعية فينا فلو شككنا في العقاب المتأخر فلا نترك لاجل (مع الشك)
الوصول الى المنافع العاجلة (مع الشهوة) وهذان الوجهان انما يدلان على وجوب عقاب
صاحب الكبيرة الثالث ان الله تعالى اخبر بان المكلف الكافر والفاسق
يدخلان النار في مواضع شتى منها قوله في حق الكافر والفاسق وسيق
الذين كفروا الى جهنم زمرا وفي حق الفاسق ونسوق المجرمين الى جهنم
وردا والفاسق مجرم ضرورة واذا كان كذلك فوجب دخول الكافر والفاسق
في النار والا يلزم الخلف في خبره تعالى وانه محال وهذا الوجه شامل للفاسق والكافر
والجواب عن الاول انا لا نسلم لزوم التسوية بين المطيع والعاصي على تقدير
العفو عنه لان الله تعالى وان لم يعذب العاصي لكنه لا يثيبه اثابة المطيع
وح لا يلزم التسوية بينهما وعن الوجه الثاني انا لا نسلم ان عدم قطعنا بالعقاب
على الانسان بالفسوق اغراء منه تعالى عليه لم لا يجوز ان يكون تغليب طرف
العقاب بالتهديد والوعيد كافيا في الانزجار عن المعاصي وح لا حاجة
الى القطع به وايضا لو كان العفو قبل التوبة يوجب اغراء العاصي على ارتكاب
المعاصي لكان العفو بعد التوبة كذلك بعين ما ذكرتم وانتم قائلون بالعفو
بعد التوبة فما يكون جوابا لكم عنه يكون جوابا لنا واليه اشار بقوله ونتوقع
العفو قبل التوبة كتوقعه بعد التوبة وعن الوجه الثالث انه لا يدل على

من تلك الايات على ان العقاب على الكبيرة واجب ونفعه الذي هو المتنازع فيه
غاية ما في الباب انه يلزم من ذلك وقوعها لان الكبيرة عليه لو قوعها قال ثم قالوا الآية
اقول والمعتزلة بعد ما اثبتوا وجوب عقاب صاحب الكبيرة قالوا وعيد صاحب
الكبيرة لا ينقطع كوعيد الكافر لوجوه ثلثة الاول الايات المشتملة على
لفظ الخلود في وعيد اصحاب الكبائر كقوله تعالى بلى من كسب سيئة واحاطت
به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون وكقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله
فان له نار جهنم خالدا فيها وكقوله ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم
خالدا فيها ووجه التمسك بالاية الاولى ان صاحب الكبيرة وان
كان من اهل الايمان لكنه كسب سيئة ايضا ولا شك انه عصى الله ورسوله
وكل من كسب سيئة فقد عصى الله ورسوله يكون دائما في النار لان كلمة
من تفيد العموم والخلود هو الدوام ووجه التمسك في الاية الثالثة
ان القتل كبيرة وكل من ارتكب هذه الكبيرة استحق الدوام في النار
بحكم الاية فيكون مرتكب سائر الكبائر كذلك لعدم القائل بالفصل الثاني
قوله تعالى في صفة الفجار وان الفجار لفي جحيم يصلونها يوم الدين وما هم
عنها بغائبين يدل على انهم دائمون في النار لكونهم غير خارجين عن النار ولا
غائبين عنها لكن الغيبة منتفية الثالث ان الفاسق يستحق العقاب
بفسقه كما بينا واستحقاق العقاب بفسقه يسقط ما استحقه من الثواب قبل

الفسق لان العقاب مناف للثواب لما عرفت من تعريفهما ولو كان الجمع بين
استحقاقيهما محالا وهذا هو القول بالاحباط المشهور من مذهبهم والجواب
عن الوجه الاول وهو التمسك بالايات الثلث المشتملة على لفظ الخلود
هو المكث الدائم بل هو عبارة عن المكث الطويل ويستعمل لفظ الخلود
بمعنى المكث الطويل كثيرا كما يقال ان فلانا حبس حبسا مخلدا ويقال هذا
وقف مخلد وليس المراد منه الا طول المكث ولو كان كذلك لدل هذه
الايات على عدم انقطاع وعيد اصحاب الكبائر وعن الوجه الثاني
بان المراد من الفجار في قوله ان الفجار لفي جحيم الفجار الكاملون في الفجور
وهم الكفار لوجهين الاول ان الموصوفين بالفجور انما هو الكفار بدليل قوله
تعالى في حق الكفار اولئك هم الكفرة الفجرة الثاني انه يجب حمل الفجار في قوله
تعالى وان الفجار لفي جحيم على الكفار دون صاحب الكبائر توفيقا بينه وبين الايات
الدالة على اختصاص العذاب بالكفار كقوله تعالى ان الخزي اليوم والسوء
على الكافرين فان هذه الاية دلت على اختصاص الخزي بالكافرين لان
من دخل النار فقد حصل له الخزي لقوله ربنا انك من تدخل النار فقد اخزيته
فلو لم يحصل الخزي الا للكفار وجب ان لا يحصل دخول النار الا لهم وكقوله
تعالى حكاية عن موسى عليه السلام انا قد اوحي الينا ان العذاب على من كذب وتولى فان
هذه الاية تدل على ان ماهية العذاب مختصة بمن كذب وتولى من ذنبهم في لم يكن

مكذبا ولا مؤمنا بل على دينه لم يكن للعذاب به تعلق وكقوله تعالى كلما ألقي فيها فوج
سألهم خزنتها ألم يأتكم نذير قالوا بلى قد جاءنا نذير فكذبنا وقلنا ما نزل الله
من شيء ان انتم الا في ضلال كبير فان الله اخبر ان كل فوج يدخلون النار فانهم يقولون
قد جاءنا نذير ولكن كذبنا وهذا صريح في ان كل من دخل النار كان مكذبا بآيات الله
فيقتضي ان من لم يكن كذلك لم يدخل النار وكقوله تعالى فانذرتكم نارا تلظى لا يصلاها
الا الاشقى الذي كذب وتولى فان هذه الآية دالة على حصر اهل العذاب بالكفار
كالآية السابقة بل هي ادل منها وكقوله تعالى يوم لا يخزي الله النبي والذين آمنوا فان
هذه الآية تدل على ان المؤمن لا يخزى فينعكس بعكس النقيض الى ان من يخزى لا
يكون مؤمنا فثبت بهذه الآية ان العذاب يختص بالكفار فعلم بحمل النفي في
قوله تعالى ان الخزي [illegible] على الكفار بل حمل على النفاق يلزم التناقض لدلالة
ح على ان المؤمن يعذب لان الفاسق مؤمن لقوله تعالى وان طائفتان من المؤمنين
اقتتلوا فاصلحوا بينهما فان بغت احديهما على الاخرى فقاتلوا التي تبغي حتى
تفيء الى امر الله سماهم مؤمنين حال ما وصفهم بالبغي الذي هو الكبيرة وبهذه
الآيات الدالة على اختصاص العذاب بالكفار قطع مقاتل بن سليمان والمرجئة
بان الفساق لا يعاقبون والجواب عن الوجه الثالث بامرين الاول ان الاثم انه
استحق لذات الثواب والمعصية علة لاستحقاق العذاب وهو ممنوع سلمنا
الاستحقاق فلكن لا نم ان كل واحد منهما كاف للمنافاة للآخر وانه يلزم ذلك

العقاب ح

ان لو كان

ان لو كان الدوام مأخوذا في تعريف الثواب والعقاب وهو باطل اذ الثواب
هو المنفعة الخالصة والعقاب هو المضرة الخالصة اعم من ان يكونا دائمين اولا
الثاني انه لو احبط استحقاق العقاب استحقاق الثواب فاما ان يحبط من الثواب
اي الامر الثاني من الامرين
شيء على طريق الموازنة كما هو مذهب ابي هاشم واعني بالموازنة ان يقابل اجزاء
الثواب عشرة اجزاء والعقاب الطاري خمسة اجزاء فيسقط الخمسة ويبقى
له من الثواب خمسة خالية عن المعارض اولا يحبط على هذا الطريق بل على
طريق عدم الموازنة كما هو مذهب ابيه اعني ابا علي ومعنى عدم الموازنة ان
الطاري يسقط الثواب اي قدر كان من الثواب ولا يسقط الطاري البتة
بل يبقى بحاله وكلا القولين باطل اما بطلان الاول وهو القول بالموازنة فلانه
تأثير كل من الثواب السابق والعقاب الطاري في عدم الآخر اما ان يكون
معا او على التعاقب والاول وهو ان يكون تأثير كل منهما في عدم الآخر معا
مح لاستلزامه وجودهما حال عدمهما وذلك لان المؤثر في عدم كل واحد منهما
وجود الآخر فلو حصل العدمان معا لحصل الوجودان حال حصول العدمين
لان العلة يجب حصولها عند حصول المعلول فيلزم كونهما موجودين حال كونهما
معدومين وانه مح وكذا الثاني وهو ان يكون تأثير كل منهما في عدم الآخر على التعاقب
لانه يقتضي ان يكون المغلوب المحبط بعد صيرورته مغلوبا غالبا وهو
مح لان المغلوب المحبط لا يعود غالبا واما بطلان الثاني وهو القول

بالاحباط على طريق عدم الموازنة فلان ذلك الغاء للطاعة وتضييع لها لان
القول بذلك يستلزم ان من عبد الله من اول العمر الى آخره ثم شرب جرعة خمر يكون
حاله وحال من لم يعبد الله قط على السوية لان عقاب شرب تلك الجرعة
ابطل ثواب جميع تلك الطاعات ولم يسقط من عقاب هذا الشرب
شيء والغاء الطاعة وتضييعها باطل لقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره
وما اصحابنا آه اقول واما الثاني فلان المعصية لهم المعاصي بعدله وفعل الطاعات
دليل على حصول الثواب وعلامة له واتيان الفسوق دليل لحصول العقاب
واما ثانيه فلان الطاعة علة موجبة على الله تعالى الثواب والمعصية علة موجبة
على الله تعالى العقاب بل لانا بينا انه لا يجب على الله شيء وكل ميسر لما خلق له
اي كل واحد من افراد الانسان موفق لشيء خلق ذلك الفرد له فالمطيع موفق
لشيء خلق المطيع له اي الطاعة والمذنب موفق لما خلق المذنب له وهو
الذنب وليس للعبد في ذلك مدخل في تاثيره والله تعالى خلق المؤمن الموفق
للطاعات في جنانه وفاز بنعمه بدليل قوله تعالى ان الذين امنوا وعملوا
الصالحات لهم جنات الفردوس نزلا خالدين فيها الآية ويعذب الكافر
المعاند الذي لم يجتهد في طلب الدين في نيرانه ابدا لمعصيته وعبيه على الكفر
في قوله ان الذين كفروا من اهل الكتاب والمشركين في نار جهنم خالدين
فيها ابدا وينقطع وعيد المؤمن العاصي بعلله اوجه الاول قوله تعالى فمن يعمل

اي الاشاعرة فقالوا الثواب على الطاعة فضل من الله تعالى والعقاب عدل منه

مثقال

مثقال ذرة خيرا يره والمؤمن العاصي قد عمل مثقال ذرة خيرا وهو اقل الايمان
ورسوله فيجب ان يرى ثوابه بمقتضى الآية ولا يرى الثواب الا بعد الخلاص
من العذاب اذ الثواب قبل العقاب منتف اجماعا ورؤية الثواب بعد
الخلاص من العذاب توجب انقطاع وعيده وهو المطلوب الثاني قوله تعالى ان الله يغفر
الذنوب جميعا خص منه الشرك بقوله تعالى لا يغفر ان يشرك به فبقي معمولا به في
سائر الذنوب وغفران الذنوب يوجب انقطاع العقاب وهو المطلوب الثالث قوله
عم من قال لا اله الا الله دخل الجنة والمؤمن العاصي قائل به فيدخل الجنة فينقطع
عقابه وهو المطلوب ويرجى عفو الله عن الكافر البالغ في اجتهاده في تحصيل الحق الطالب
للهدى وذلك الرجاء انما يكون من فضل الله ولطفه اذ لا تقصير منه
فان قيل آه اقول قال قيل القول بدوام الثواب والعقاب غير معقول لوجوه
ثلثة الاول ان القوى الجسمانية لا تقوى على افعال غير متناهية اذ لو جاز ان
يكون جسم ما قويا على تحريكات غير متناهية ولا شك ان في قوى الجسم حال تجزي الجسم
منقسمة بانقسام محلها فنصف القوة اي التي في نصف محلها وهو الجسم النصف
وكل الجسم من مبدأ معين فاما ان تحركه حركات غير متناهية وح يكون تحريك كل
القوة لكل الجسم من ذلك المبدأ ضعف تحريك هذا الجزء اياها ضعف تحريك نصف
القوة لنصف الجسم لان نسبة الاثرين هي التحريكان كنسبة المؤثرين اعني القوتين
فكل القوة لكل جسم ضعف قوة نصفه كذلك تحريك كل القوة لكل الجسم ضعف تحريك

نصف القوة لنصف الجسم وتحريك نصف القوة لنصف الجسم فقد فرض انه متناه
فيكون كل القوة لكل الجسم ضعفا للمتناهي وضعف المتناهي متناه لا محالة
فيلزم ان يكون تحريك كل القوة لكل الجسم متناهيا ايضا فقد فرض غير متناه
هذا خلف او تحرك نصف القوة نصف الجسم حركات غير متناهية فكل القوة ان
حركت كل الجسم فان لم تكن حركات كل الجسم من ذلك المبدا مع حركات نصف
الجسم بنصف القوة بل يكونان متساويين كان الشيء مع غيره وهو نصف القوة المجتمع
مع نصف الاخر وكل القوة مثله كلا تقه اعني نصف القوة فقط اذ وجوده العصف
الاخر وعدمه على السوية وانه محال وان زادت كل القوة في تحريكها لكل الجسم
على تحريك نصف القوة لنصف الجسم وتحريك نصف القوة لنصف الجسم غير متناه
اذ المفروض ذلك وقعت الزيادة على غير المتناهي في الجهة التي هو بها غير متناه
اذ المفروض اتحاد المبدا وو قوع الزيادة على غير المتناهي في الجهة التي هو بها
غير متناه محال فثبت ان الجسم لا يقوى على تحريكات غير متناهية فلا يمكن بقاء البدن و
بقاء قواه دائما فلا يكون الثواب والعقاب دائمين لان دوامهما بدون دوام
البدن غير معقول فان قلت يجوز ان يكون تحريك كل القوة وتحريك نصف القوة
لكل الجسم والنصف غير متناهيين ولا يلزم كون الشيء مع غيره كلا معه لان كل القوة
ليس محركا لنصف الجسم حتى يلزم ذلك بل هو محرك لكل الجسم فلنا ان النصفين من كل
القوة مجتمعان في كل القوة فالنصفان من كل الجسم مجتمعان فيه فيلزم ما ذكرتم

فلانم

هذا الوجه قلنا ان الجسم من حيث هو جسم لا يكون مقتضيا للتحريك والا لتغير واذا لم يكن
كذلك فالقوة الحالة في الجسم لما اقتضت تحريك الجسم فلا يمكن ان يعرض بسبب
كبر الجسم وصغره تفاوت في القبول والا لكان الجسم من حيث هو مانعا عنه وهو
بطولة لم يعرض تفاوت بسبب كبر الجسم وصغره فلا مدخل لاجتماع نصفي
الجسم في ذلك فالقابل للتحريك في الكل والنصف متساويان والمحركان مختلفان
فلو كان تحريكهما متساويين يلزم كون الشيء مع غيره كلا معه فرون فقلنا بان
تتميم الدليل موقوف على هذه المقدمة التي لم يبينها المص كما قرره الشيخ في الاشارات
الثاني ان الابدان المؤلفة من الاجزاء الاصلية للبدن المعاد مؤلفة من العناصر الاربعة
فرون هو الحار لا يزال تنقص الرطوبة حتى تزول بالكلية او الرطوبة التي تكون في اجزاء
بدنه لا يكون غير متناهية فرون تنقص بنقصان الرطوبة آخر الامر الا انطفاء الحرارة
بالكلية لفناء الرطوبة التي هي مادة الحرارة ويلزم من ذلك خراب البدن واذا كان كذلك
فكيف يدوم الثواب والعقاب الثالث انه لو كان العقاب في النار دائما لكانت
الحيوة باقية دائما او تعذيب الجماد وهي واذا كانت باقية دائما والعقاب ايضا
دائم يلزم دوام الحيوة مع دوام الاحراق وهو غير معقول حال طلبا احوال
قلنا في الجواب عن الوجه الاول انا لا نسلم اما الاول فلوجوه الاول ان هذا
الوجه مبني على نفي الجوهر الفرد فلو كان الجوهر الفرد موجودا لم يلزم من انقسام
الجسم انقسام القوة الحالة فيه لجواز ان يكون القوة قائمة بالمجموع الاجزاء من

حيث هو قسمته عند انقسام محلها و مبني على سريان القوة في محلها اي وان سلمنا
ان الجوهر الفرد منتف لكنا لا نسلم انه يلزم من انقسام المحل انقسام القوة الحالة ان لو كان
حلول القوة في الجسم حلول السريان وهو ممنوع و مبني على ان اجزاء القوة قوة اي لم لا
يجوز ان يصير القوة بسبب القسمة ضعيفة بحيث لا تؤثر في التحريك فعلم بان
هذا الوجه مبني على هذه المقدمات وكل واحد من هذه المقدمات ممنوع كما بيناه و
البرهان لم يقم على صحتها فلا يتم هذا الوجه وثانيها انه وان سلم صحة هذه المقدمات
فان هذا الوجه منتقض بمحركات الافلاك اعني النفوس المنطبعة فيها وتقريره
ان يقال لو صح هذا الوجه بجميع مقدماته لوجب ان لا تقوى محركات الافلاك على تحريكات
غير متناهية لكونها من القوى الجسمانية لكنها قوية على تحريكات غير متناهية عندكم
فبطل ما ذكرتم وثالثها هو منقوض عندنا لان القوى عندنا اعراض والعرض لا يبقى زمانين
بل هو متجدد فلعل هذا العرض يفنى ويتجدد مثله اي لعل كل قوة تفعل فعلا اي قوة
في زمان فقط ثم توجد بعدها قوة مثلها تفعل فعلا آخر مثله هكذا الى غير النهاية
فح لا يلزم ان يكون قوة واحدة قوية على افعال غير متناهية بل يكون قوى
غير متناهية تصدر عنها افاعيل غير متناهية وهذا انما يتم على امتناع ورابعها ان
هذا الوجه انما يتم ان لو كان القول بكون الابدان المؤلفة من العناصر مبنيا
على القول بالمزاج ومبنيا على القول بتركيب المواليد اعني الحيوان والنبات والمعادن
من العناصر الاربعة وذلك ليس بيقيني سلمنا ذلك لكن لا نسلم ان تأثير الحرارة

في الرطوبة

في الرطوبة يفضي الى افنائها وانما يلزم ذلك ان لو امتنع ورود الغذاء البدل
بمقدار ما يتحلل منه لو جاز ذلك فكلما يفنى رطوبة يعود مثلها فلا يلزم
فناء الرطوبة ولا خراب البدن والحاصل امتناع ورود الغذاء بمقدار ما يتحلل
ممنوع وكذا الوجه الثالث ممنوع لانا لا نسلم ان دوام الحيوة مع دوام الاحتراق
غير معقول وانما لا يكون معقولا ان لو كان اعتدال المزاج شرطا لبقاء الحيوة
وهو ممنوع لان اعتدال المزاج ليس شرطا لبقاء الحيوة بل بقاء الحيوة انما
هو بالله على الحياة او انقطاع الحيوة انما يحصل في النار ويتلذذ بها
كحيوان يقال له سمندر واذا جاز ذلك فلا يبعد ان يجعل الله بدن الكافر بحيث
يتألم بالنار ولا يتغير ولا يموت بالالم فلم قلتم انه ممنوع قال اي المصنف الخامس اقول
البحث الخامس في اثبات العفو عن اصحاب الكبائر واثبات شفاعة محمد عليه السلم
اما الاول وهو اثبات العفو اعني اسقاط العقاب عن اهل العقاب فلوجوه
ثلثة الاول انه عفو لغوله تعالى وهو الذي يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن
السيئات وقوله او يوبقهن بما كسبوا و يعف عن كثير ولا جاز الاتفاق
على انه عفو واذا ثبت انه عفو والعفو انما يتحقق بترك العقاب المستحق
وذلك العقاب المستحق ليس هو العذاب على الصغائر قبل التوبة ولا العذاب
على الكبائر بعد التوبة لان المعتزلة منعوا العذاب عن الصغائر قبل التوبة و
على الكبائر بعدها لان غفرانها واجب على الله تعالى عندهم فالمحقق اذن هو

الكبائر قبل التوبة وسوابط الآية قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما
ما دون ذلك لمن يشاء والمراد به انه يغفر ما دون الشرك وهو الكبائر قبل التوبة
لوجهين الاول انه تعالى اراد ان يفرق بين الشرك وما دونه في الغفران فلو لم
يغفر الكبائر قبل التوبة لم يوجد الفرق بينهما والثاني انه تعالى علق غفران ما دون
الشرك بالمشية في قوله ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء فلو كان المراد به الصغيرة
قبل التوبة والكبيرة بعدها لم يوجد التعليق بالمشية على رأيهم لان الصغيرة
قبل التوبة والكبيرة بعدها واجب الغفران عندهم وما كان واجبا لا يكون معلقا
بالمشية لان الواجب ما وجب فعله شاء او لم يشأ والثالث قوله تعالى وان ربك لذو
مغفرة للناس على ظلمهم والمغفرة انما تحقق باسقاط العذاب عمن يستحق العذاب
وذلك هو اصحاب الكبيرة قبل التوبة لا لو كانت عبارة عن اسقاط العذاب
عمن لا يستحقه لما كان لما ثبت بعض المدح لانه ليس في معرض الامتنان على العباد
وامثال ذلك ان وامثال هذه الآيات لا يكون كثيرة كقوله تعالى واستغفروا
ربكم انه كان غفارا وغير ذلك من الآيات الواردة لغفران الله ذنوب العباد
وشمول رحمته لكل شيء لقوله تعالى ورحمتي وسعت كل شيء [illegible] واما الآية
واما الآية وسوابقها شفاعة محمد عم لاهل الكبائر فلوجهين الاول انه تعالى
امر النبي عم بالاستغفار لجميع المؤمنين والمؤمنات وقال خطابا لمحمد عم واستغفر
لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات وصاحب الكبيرة قبل التوبة مؤمن لما مر في مسئلة

السابقة فيستغفر له النبي عم لانه لو لم يستغفر لما كان عصمة النبي مصونة لمخالفة
الامر فوجب ان يستغفر النبي لصاحب الكبيرة قبل التوبة صيانة لعصمته
اذ قد ثبت عصمة الانبياء واذا استغفر النبي لصاحب الكبيرة قبل التوبة وجب
ان يقبل ذلك الاستغفار من النبي عم لاجل تحصيل مرضات النبي لقوله تعالى خطابا
لمحمد ولسوف يعطيك ربك فترضى حيث ان شفاعة النبي مقبولة في حق صاحب
الكبيرة قبل التوبة وسوابط الآية قوله عم شفاعتي لاهل الكبائر من امتي تدل
على ان شفاعته حاصلة في حق اصحاب الكبائر [illegible] وحكمهم اصحاب الكبائر قبل التوبة
فوجب ان يشفع النبي عم في حقهم [illegible] والمعتزلة احتجوا على ان شفاعة النبي عم
لا تؤثر في اسقاط العقاب بوجوه اربعة الاول قوله تعالى واتقوا يوما لا تجزي
نفس عن نفس شيئا فلو اثرت الشفاعة فقد جزت نفس عن نفس شيئا
وهو منتف بالآية الثاني قوله تعالى وما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع و
الفاسق ظالم لان الظالم من فعل الظلم والفاسق كذلك فلا يكون له شفيع
يقبل شفاعته لانه لو كان له شفيع يقبل شفاعته لكان له شفيع يطاع وهو
منتف بالآية الثالث قوله تعالى من قبل ان يأتي يوم لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة
فان هذه الآية بظاهرها تنفي جميع الشفاعات الرابع قوله وما للظالمين من انصار
ولا شك ان الشفيع من الانصار والجواب عن هذه الوجوه الاربعة بجواب واحد
وهو ان هذه الآيات لا بد ان تكون مخصوصة بالكفار [illegible] في الازمان حتى يدخل محل الخلاف

فيها لكن لا نم ان ما ذكرتم من الآيات عام في الاعيان او في الازمان ولئن سلمنا انها
عامة لكنها تكون مخصوصة بما ذكرنا من الآيات والاحاديث الدالة على الشفاعة لان دلائلنا
خاصة لكونها مخصوصة ببعض الاشخاص وفي الايام مطلقا بكل بعض الوجوه تنبيه
اتفقت الامة على شفاعة محمد صلى الله عليه وسلم لكن ان تاثيرها في زيادة النعم لا لاسقاط العقاب
وعندنا الاثنان جميعا فقالوا ذلك في حق من ... تاثيرها في اسقاط العقاب عند اهل ...
قال السادس آه **اقول** المبحث السادس في اثبات عذاب القبر اعاذنا الله منه
يدل على اثبات عذاب القبر ثلثة اوجه احدها قوله تعالى في آل فرعون النار يعرضون
عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب
هو صريح في التعذيب بعد الموت قبل البعث والا لتكرر ويوم تقوم الساعة
والثاني انه يتضمن عذاب القبر اتفاقا فيثبت القول به الثالث قوله تعالى في قوم نوح
اغرقوا فادخلوا نارا او الفاء للتعقيب فيكون ادخالهم النار عقيب
الاغراق فيكون هو الادخال قبل الادخال الذي في القيمة لان الادخال
الذي في القيمة ليس في عقيب الاغراق والادخال النار قبل القيمة انما هو
عذاب القبر الثالث قوله تعالى حكاية عن اهل النار قالوا ربنا امتنا اثنتين
واحييتنا اثنتين وذلك دليل على الاحياء في القبر وموتا اخرى والا لم يكن الاحياء
مرتين والا فانه كذلك احتج المخالف لنفي عذاب القبر بوجهين الاول قوله تعالى
في صفة اهل الجنة لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى اي سوى الموتة الاولى

ولو صا

ولو صاروا احياء في القبور لذاقوا موتتين لا موتة ولعل الثاني قوله تعالى وما انت
بمسمع من في القبور يدل على ان الميت المدفون ليس بحي اذ لو كان حيا لجاز
اسماعه وقد دلت الآية على نفيه والجواب عن الوجه الاول بان معنى قوله تعالى ولا
يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى ان نعيم الجنة لا تنقطع ولا ينغص
عن اهلها بالموت كما انقطع نعيم الدنيا وليس ... الموت ... الا موتة
اخرى كما ... من الاموات في زمان موسى ... مذكور في كتب القصص وذلك
يوجب تاويل الآية بما ذكرنا وعن الوجه الثاني ان عدم اسماع النبي المدفون
في القبر لا يستلزم عدم ادراك المدفون لجواز انه لا يحصل الاسماع بسبب
القبر مانعا من وصول الصوت الى صماخه **قال** السابع آه **اقول** المبحث السابع
في باقي السمعيات من الصراط والميزان وتطاير الكتب واحوال الجنة والنار
والاصل في اثبات هذه الامور انها امور ممكنة في ذاتها اما الصراط فلان
ما هو المشهور منه وهو ... غير ممتنع كالمشي على الماء المنقول
على كثير من الاولياء وما قيل في تاويله ان الصراط هو الاعمال الصالحة التي يسال
عنها ويؤاخذ بها كانه ... ويطول المرور بكثرتها ويقصر بقلتها فايضا
ممكن واما الميزان فما هو المشهور منه ممكن لجواز ان يوزن صحف الاعمال ويستدل
بذلك على تفاوت الاعمال وما قيل في تاويله انه ... يقابل الحسنات بالسيئات
فايضا ممكن واما تطاير الكتب فلان ما هو المشهور منه جائز وما قيل في تاويله

ان لولا منه دفع الاعمال من التحقيق فكذلك وكذا الاحوال الحسنة والنار اعوذ بحكمة
فان وجه رياض مؤنقة وحدائق زاهية تجري فيها الانهار ويوجد عندها
الثمار ويطوف بها الولدان والغلمان من الامور الواقعة في مقام العظم فلا اقل
من امكانها في الاخرة وكذا وجه نيرانه فيها النيران المستعرة والسلاسل والاغلال
تعذيبا للناس ليس مما يتحيل عند العقل واذا ثبت ان مخبر الامور من
المعجزات واخبر الصادق في عدم دفعها فيكون دفعها حقا والا لم يكن الصادق
صادقا قال الشيخ رحمه الله البحث الثاني في الايمان الشرعي الايمان لغة
التصديق لاتفاق اهل اللغة على ان معنى قول القائل فلان يؤمن بكذا او انه
يصدق به ومنه قوله تعالى وما انت بمؤمن لنا اي بمصدق لنا وفي الشرع عبارة
عن تصديق مخصوص وهو تصديق النبي للرسول بكل ما علم مجيء الرسول
به ضرورة عند الاشعري اي يكون مشهورا بحيث يعلم كونه من الدين ضرورة كما
الصلوة الخمس وانما قلنا انه يكون مشهورا بحيث الحقيقة لان من انكر ما لا يكون
مشهورا بهذه الحقيقة لا يكون كافرا كمنكر الاجتهاديات وانما قلنا ان الايمان
عبارة عن تصديق القلب لان الايمان لما كان في اللغة عبارة عن التصديق
وجب ان يكون في الشرع كذا لانه لم ينقل في الشرع لانا ما خاطبنا الله تعالى العرب
بلسانهم لكن ذلك يبطل لقوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه والايمان
عبارة عن التلفظ بكلمتي الشهادة عند الكرامية وعن امتثال الواجبات والاجتناب

عن المحرمات عند المعتزلة وعن مجموع التصديق والتلفظ وامتثال الواجبات
والاجتناب عن المحرمات عند اكثر السلف لانه لو فرض مدلول الايمان عبارة
عن مجموع التصديق المذكور والعمل بالاركان فهو داخل في مفهومه والذي يدل
على خروج العمل عن مفهوم الايمان عطف امتثال الواجبات على الايمان في قوله
تعالى والذين امنوا وعملوا الصالحات ثم عطف اجتناب المحرمات عليه في قوله تعالى والذين
امنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم اي لم يرتكبوا المحرمات فلو كان العمل داخلا في
الايمان لكان هذا تكرارا بلا فائدة وانه في كلام الله ممتنع وقوله ولنا قوله الا قوله
على طريق المجاز اشارة الى جواب سؤال مقدر وتقدير السؤال ان يقال لم لا يكون
العمل بالاركان من مفهوم الايمان لما جاز اطلاق لفظ الايمان على التصديق
في قوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم لكنه جائز بل واقع فان المفسرين قالوا
المراد بالايمان هاهنا هو الصلوة الى بيت المقدس قلنا في جوابه ان معنى قوله وما كان
الله ليضيع ايمانكم اي ايمانكم بالصلوة الى بيت المقدس فلا يلزم ما ذكرتم وايضا
لو كان المراد بالايمان هاهنا الصلوة لكان اطلاق الايمان وارادة الصلوة من
قبيل المجاز والاصل عدمه وفيه نظر فان حمل الايمان هاهنا على الايمان بالصلوة
يقتضي الاضمار وهو ايضا خلاف الاصل وقوله الايمان اه جواب سؤال مقدر
وتقرير السؤال لم لا يجوز ان يكون العمل بالاركان داخلا في الايمان لقوله عليه السلام الايمان بضع
وسبعون شعبة افضلها قول لا اله الا الله وادناها اماطة الاذى عن الطريق

ولا شك في انه ليس المراد بعض ذلك ان التصديق بضع وسبعون شعبة لان اماطة الاذى
ليست شعبة من التصديق وكذا قول لا اله الا الله فان القول لا يكون شعبة من التصديق
القلبي فالحق في جوابه ان معنى الحديث هو ان شعب الايمان بضع وسبعون
لا ان معنى الايمان كذا والا لكان اماطة الاذى داخلة في مفهوم الايمان لكن اماطة
الاذى غير داخل فيه وما قلنا وفيه نظر فان ابا الهذيل ذهب الى ان الايمان اسم
لفعل الطاعات باسرها سواء كانت واجبة او مندوبة فح تكون اماطة الاذى داخلة
في مفهوم الايمان قال

الباب الثالث

اقول الباب الثالث في الامامة وهي رياسة في الدين والدنيا عامة لشخص من
الاشخاص واحترزنا بقولنا عامة عن الرئيس والقاضي وقولنا لشخص عن كل الامة
احترازا عن كل الامة اذا عزلوا الامام بفسقه وفي هذا الباب مباحث البحث
الاول في وجوب نصب الامام اوجب الامامية والاسماعيلية نصب الامام
على الله عقلا واوجب المعتزلة والزيدية نصب الامام علينا بالدليل العقلي
واوجب اصحاب الحديث اي الاشاعرة نصب الامام علينا بالدليل السمعي ولم يوجب
اكثر الخوارج نصب الامام مطلقا في شيء من الاوقات سواء كان وقت الامن او وقت
ظهور الفتن لنا في اثبات هذا المطلوب وهو ان يجب بالدليل السمعي وجوب نصب الامام
علينا مقامان الاول في بيان وجوبه علينا سمعا والثاني في بيان عدم وجوبه على الله تعالى
بيان المقام الاول وهو وجوب نصب الامام علينا بالدليل السمعي فلان نصب الامام يوجب

اي العقلي

دفع ضرر لا يمكن ان يدفع ذلك الضرر الا به لان الغالب اطلاع رئيس قاهر يامر
بالطاعات وينهى عن المعاصي ويدفع باس الظلمة عن المستضعفين المستولى
عليهم ذلك البلد الشيطان وفاش فيه الفسوق والعصيان وشاع الهرج
والمرج الهرج الفتنة والاختلاط والاضطراب وقيل الهرج
القتل كما جاء في حديث اشراط الساعة يكون كذا وكذا ويكثر الهرج قيل وما
الهرج يا رسول الله قال القتل والعلم بما ذكرنا ضروري بعد استقراء
العادات ولما ثبت ان عدم الامام سبب لبعض المضار فيكون وجوده دافعا
لبعض المضار فهو دفع من المضار مع نصب الامام فيجب نصب الامام
لان دفع الضرر عن النفس بقدر الامكان بالاجماع الانبياء ممن يقول بالحسن
والقبح العقليين وباتفاق العقلاء في جميع الاديان ممن يقول بهما واجب
ودفع الضرر موقوف على نصب الامام لما بينا وما يتوقف عليه الواجب المطلق
ان كان مقدورا للمكلف فهو واجب لما بيننا في موضعه فيكون نصب الامام واجبا
وهو المطلوب واعلم ان هذا الدليل انما كان سمعيا لانه في بيان وجوب دفع الضرر
عن النفس بقدر الامكان تمسك بالاجماع الانبياء الذي يتوقف حجيته على السمع
فان قيل لم لا ان نصب الامام يحصل المصالح فقد يحصل مفاسد ايضا اذ ربما
استنكف الناس عن طاعته فيرد له الفساد او ربما يستولي على الكسل فيظلم
او يحتاج لدفع المعارض وتقوية الرياسة الى مزيد مال فيحتاج الى اخراج

دفع الضرر عن النفس بقدر الامكان

والواجب المقيد كما ذكر مثاله

كثيرة فينصب لا لانهم فيفضي الى الاخلال بين الضعفاء والمساكين قلنا في الجواب
عنه ان ما ذكرتم من الاحتمالات وان كانت جائزة لكنها احتمالات مرجوحة فلكون
لانا اذا قوبلت المفاسد الحاصلة من عدم الامام المطاع بالمفاسد الحاصلة من وجوده
كانت المفاسد الحاصلة من عدمه ازيد من المفاسد الحاصلة من وجوده وعند التعارض
يتعين الراجح دون المرجوح فان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر
كثير واما بيان المقام الثاني وهو ان نصب الامام لا يجب على الله تعالى فلما بينا انه لا يجب
على الله شيء بل الله الموجب لكل شيء ولما ثبت هذان المقامان فقد تم المطلوب
قال احتجت آه اقول احتجت الامامية على ان نصب الامام واجب على الله تعالى
بان نصب الامام لطف لانا نعلم بالضرورة بعد استقراء العادات ان الخلق اذا كان لهم
رئيس قاهر يمنعهم عن المحظورات ويحثهم على الواجبات كان حالهم في اداء الطاعات
وترك المعاصي اقرب من حالهم لو لم يكن لهم هذا الرئيس ومعنى اللطف هو هذا و
اللطف على الله تعالى واجب قياسا على التمكين لان اللطف مع التمكين سيان في كونه
ازاحة عذر المكلف فان من اتخذ ضيافة لانسان نعلم اذا انا يجمل فيها لو ا
ذهب اليه المضيف بنفسه لم يذهب الضيف اليه علم عدم ارادته حضور ذلك
الضيف في ضيافته فكذا الله تعالى اذا اراد من العبد فعل الطاعة والاجتناب عن
المحظورات وعلم انه لا يقدم العبد على ذلك الا اذا نصب له اماما فان لم ينصب له
اماما وجب ان لا يريد فعل الطاعات من المكلف وان يقول انك ما اردت حصول

الامام

الطاعات

منه لا لانك ما نصبت لاجلي اماما كما يمكن ان يقول لما اردت فعل الخير مني لانك ما مكنتني
من فعله فكما ان التمكين يجب لازاحة هذا العذر يجب اللطف ايضا والجواب عنه انا
لا نسلم ان الامامة لطف وانما يكون لطفا ان لو كان خاليا عن جميع جهات القبح وهو ممنوع سلمنا
كونه لطفا لكن لا نسلم وجوب اللطف على الله تعالى كيف وقد بينا انه لا يجب على الله شيء ومن هذا
علم عدم وجوب التمكين عليه تعالى فلا يصح القياس المذكور وان سلم جميع المقدمات
المذكورة لكن اللطف الذي ذكرتموه هو ان نصب الامام لطف انما يحصل بوجود
امام ظاهر قاهر يرجى ثوابه ويخشى عقابه وانتم لا تقولون بوجوب نصب مثل
هذا الامام ولا الامام الذي توجبونه فكيف يكون لطفا ولم يمكن في عهد النبوة
الى ايامنا امام على ما وصفتم فيكون الله تعالى تاركا للواجب فيكون مذموما
عقلا بناء على رأيهم وهذا شنيع جدا ولما كان التحقيق في هذه المسائل يفضي الى
التطويل تركناه قال الثالثة آه اقول البحث الثالث في صفات الامام من شرائط الصحة
الامامة ان يكون مجتهدا في اصول الدين وفروعه حتى يكون متمكنا من اقامة الدليل
وحل الشكوك في الاصول وحسن الحكم والفتوى في الوقائع في الفروع الصفة الثانية
ان يكون ذا رأي يدبر الحرب والصلح وسائر امور السياسة فيتشدد في موضع الشدة
ويلين في موضع اللين الصفة الثالثة ان يكون شجاعا بحيث لا يقلب ولا يجبن
عن القتال بالحرب ولا يضعف قلبه عن لقاء العدو واقامة الحدود وجمع اتفقوا
في هذه الصفات الثلث وقالوا ينبغي الامام من كان موصوفا بها لانه لم يكن موصوفا
بها

الصفة الرابعة أن يكون عدلاً في الظاهر لأن الإمام متصرف في رقاب الناس وأموالهم
وأبضاعهم فلو كان فاسقاً لا يؤمن بأن يتصرف فيها بحسب أغراضه فيضيع الحقوق و
يتدرج في ذلك كونه مسلماً بالطريق الأولى الصفة الخامسة العقل الصفة السادسة البلوغ
أما العقل فلأن الصفات المذكورة لا تحصل إلا للعاقل وأما البلوغ فلأن الغالب في حال
الصبيان أن لا تحصل لهم هذه الصفات ولأنه لا تحصل لهم من الهيبة ما تحصل للرجال
الكاملين الصفة السابعة الذكورة فإن النساء ناقصات عقل ودين كما جاء في
الحديث والإمام يجب أن يكون موصوفاً بكمال العقل والدين الصفة الثامنة الحرية
لأن العبد مستحقر عند الناس مشتغل بخدمة السيد والإمام يجب أن يكون معظماً عند الناس
حتى يكون مطاعاً وأن لا يكون مشتغلاً بخدمة أحد حتى يحصل له الفراغ للقيام بمصالح الخلق
الصفة التاسعة أن يكون الإمام قرشياً خلافاً للخوارج وجمع من المعتزلة كما حكي
أي حط عنهم لنا على كونه قرشياً وجهان الأول قوله عم الأئمة من قريش و
اللام في الجمع حيث لا عهد للعموم والكلام في مثل هذا من العموم ومنها المعنى للعهد
[illegible] فيكون [illegible] مصدق كل إمام قرشي وينعكس بعكس النقيض إلى قولنا
من لا يكون قرشياً لا يكون إماماً وهو المطلوب والثاني قوله عم الولاة من قريش ما أطاعوا
الله واستقاموا لأمري والتعويل فيه كما في الوجه الأول قال ولا يشترط أن يكون
في الأئمة العصمة وقد عرفت تفسيرها خلافاً للإسماعيلية والاثنا عشرية ومنهم الإمامية
لنا أنا سنبين إن شاء الله تعالى صحة إمامة أبي بكر رضه والأمة اجتمعت على كونه غير واجب

العصمة لا أقول إنه غير معصوم وإذا لم يكن واجب العصمة فلا تكون العصمة شرطاً
للإمامة لأنها لو كانت شرطاً لامتنع حصول الإمامة بدونها فيكون الإمام واجب العصمة
هف والمشترطون للعصمة احتجوا على اشتراط العصمة بوجوه ثلاثة الأول
أن وجه الحاجة إلى الإمام هو إما المعارف الإلهية التي لا تعلم إلا منه كما هو مذهب
أصحاب التعليم أو تعليم الواجبات العقلية وتوجيه الخلق إلى الطاعات كما هو مذهب الاثنا عشرية
وجميع ذلك لا يحصل إلا إذا كان الإمام معصوماً حتى يمكن الاعتماد على قوله وفعله
الثاني أن احتياج الناس إلى الإمام لجواز الخطأ عليهم فلو جاز الخطأ على الإمام
أيضاً لاحتاج هو أيضاً إلى إمام آخر ويلزم الدور أو التسلسل وكلاهما محالان الثالث
التمسك بقوله تعالى خطاباً لإبراهيم إني جاعلك للناس إماماً قال ومن ذريتي قال لا ينال
عهدي الظالمين فإن الآية دلت على أن عهد الإمامة لا يصل إلى الظالم والفاسق
ظالم لقوله تعالى فمنهم ظالم لنفسه ويلزم من ذلك أن من يصل إليه الإمامة وجب أن لا يكون
فاسقاً ولا نعني باشتراط العصمة سوى ما ذكرنا والجواب عن الوجه الأول
بمنع المقدمات أما منع مقدمات الوجه الأول فبأن يقال لا نم انحصار وجه الحاجة
إلى الإمام فيما ذكرتم سلمنا لكن لا نم يلزم من ذلك وجوب العصمة بل يلزم أن يكون
عدلاً وهذا القدر لا يكفي في اشتراط العصمة وأما منع مقدمات الوجه الثاني فبأن
يقال لا نم أنه لو جاز الخطأ على الإمام لاحتاج إلى إمام آخر فإنا قد بينا أن أبا بكر
جاز الخطأ عليه إجماعاً وصحت إمامته فلا يكون محتاجاً إلى إمام آخر والأمة لم ينفع إمامته

والجواب عن الوجه الثالث بان الآية وهي قوله لا ينال عهدي الظالمين تدل على ان شرط
الامام ان لا يكون متصفا بالذنوب التي يتظلم بها العدالة لا ان شرط الامام
هو ان يكون معصوما لان ما ليس بفاسق اعم من ان يكون معصوما او لا والشرط انما
هو عدم الفسق لا العصمة ولا يلزم من اشتراط الاعم اشتراط الاخص قال
الثالث آه اقول البحث الثالث فيما يحصل به الامامة اجمع الامة على ان
تنصيص الله وتنصيص رسوله وتنصيص الامام السابق على امامة شخص سبب
مستقل في حصول الامامة له والخلاف في انه وقع فيها لا بايعة الامة مستعد للامامة
او استيلاء مستعد للامامة بشوكته على خطط الاسلام فقال بامامتها اصحاب الحديث
اي الاشاعرة والمعتزلة لحصول المقصود من الامامة وهو دفع الضرر المذكور بامامة
هذين الشخصين لانه لو لم يحصل المقصود من الامامة بامامتهما لم يكونا مستعدين للامامة
وقد فرضناهما كذلك هذا خلف وقالت الزيدية كل فاطمي عالم زاهد خرج بالسيف
ولا دعى الامامة صار اماما وانكرت الامامية حصول الامامة بالبيعة مطلقا سواء
استولى الامام بشوكته او بايعه الامة بالاختيار قالوا لا يكون الامام منصوصا
عليه بقول الله تعالى وقول رسوله واحتجوا على ان الامامة لا يحصل بالبيعة ولا بغيرها
من الطرق سوى نص الله ونص رسوله بوجوه اربعة الاول ان اهل البيعة وهم الذين
يبايعون الامام لا يقدرون على امر جزئي من امر الامة فرع اقل من هذا ثم
فكيف يولون الغير على انفسهم فان من لا يقدر له التصرف في اقل الامور فلان لا

كيف

العبد

كيف يعقل ان يكون له قدرة على اقتدار الغير على التصرف في اهل الشرق والغرب
الثاني ان اثبات الامامة بالبيعة قد يفضي الى الفتنة لاحتمال ان يبايع كل فرقة
كاملا بلا شخصا ويقع بينهم التحارب بان يقول اهل كل بلد الامام يجب ان يكون
منا فيفضي الى اثارة الفتنة فيفوت المقصود من الامام وهو ازالة الفتنة
بقدر الامكان الا اذا كان منصوصا عليه بقول الله او بقول رسوله لم يلزم هذا
الثالث ان منصب القضاء لا يحصل بالبيعة فكذا منصب الامامة لا يحصل بالبيعة
لان منصب الامامة افضل واعظم واولى من منصب القضاء الرابع الامام نائب
الله ونائب رسوله فلا خلافة الا بقول الله او بقول رسوله لان نيابة الغير
لا يحصل الا باذن ذلك الغير قال واجيب آه اقول واجيب عن الوجه الاول
بان ما ذكرتم منقوض بالشاهد والحاكم فان الشاهد لا يقدر على التصرف في المدعى
عليه والحاكم يتصرف بقوله فاقدر على التصرف فيه وعن الوجه الثاني انه لا نم ان البيعة
تفضي الى الفتنة واحتمال بيعة كل فرقة شخصا لم لا يجوز ان يندفع تلك الفتنة
بترجيح الاعلم الاورع الاسن الاقرب الى الرسول كما رجح الصحابة ابا بكر رض على
سعد بن عبادة حين قالت الانصار منا امير ومن المهاجرين امير وعن الوجه الثالث
بمنع الاصل وسند المنع ان لا نم ان القضاء لا يحصل بالبيعة لان اهل الكل لو اتفقوا
على جواز التحكيم خصوصا لا اخلت البلاد عن الامام يجب حصول القضاء بالبيعة
لا صاحب الكاس الى من يرجع اليه في الخصومات ولا يسع الحكم فينصب لتجنب فلعله حصول

بالبيعة ولذا ابطل الاصل لم يصح العكس وعن الرابع انه لم لا يجوز ان يكون اختيار
الامة شخصا معينا للامامة او ظهور الشوكة واستيلائه على بلاد الاسلام
كاشفا عن كونه اماما نائبا لله ولرسوله ودليلا على كونه كذلك للعلم من دليل قال
الرابع اما قوله البحث الرابع في اقامة الدليل على ان الامام الحق بعد رسول الله
ابو بكر رضه خالف الشيعة في هذا القول جمهور المسلمين فانهم يزعمون ان الامام
بعد رسول الله حق لعلي بن ابي طالب كرم الله وجهه ويدل على ان الامام الحق بعد
رسول الله ابو بكر وجوه خمسة الاول قوله تع وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا
الصالحات ليستخلفنهم في الارض كما استخلف الذين من قبلهم وليمكنن لهم دينهم
الذي ارتضى لهم وليبدلنهم من بعد خوفهم امنا الآية فان الله تع وعد بعض الصحابة بالاستخلاف
والتمكين بدليل قوله تع منكم فالموعود به الاستخلاف والتمكين الكامل ومن قام بالامر
بعد عمر كمعاوية ومروان وغيرهما او ابو بكر ومن قام بالامر وهم الخلفاء الثلثة والاول
وهو ان يكون المراد عليا ومن قام بالامر بعده باطل اجماعا [illegible] صحة خلافة
الخلفاء الاربعة ولا كذلك الخصم فلان معاوية ومروان لم يكونا من الذين آمنوا
وعملوا الصالحات فتعين الثاني وهو ان يكون المراد ابا بكر والخلفاء الثلثة فصح خلافة
ابي بكر وهو المدعى واجاب الشيعة عن هذا الوجه بان ما ذكرتم انما يصح لو كان المراد
بالاستخلاف جعلهم خليفة اي رئيسا عاما في الدين لكن لم لا يجوز ان يكون المراد بالاستخلاف
هو معناه اللغوي فيكون المراد اكثر الصحابة ويكون معنى قوله تع ليستخلفنهم ليورثنهم

ارض الكفار من العرب والعجم فيجعلهم سكانها وملوكها كما استخلف الذين من قبلهم يعني
بني اسرائيل اذ اهلك الله الجبابرة بمصر واورثهم ارضهم وديارهم واموالهم
والدليل على ان هذه الآية ليست مخصوصة بالخلفاء الاربعة انها عامة لكل من آمن
وعمل الصالحات ليس مخصوصا بهم من بين سائر الصحابة بل جميع الصحابة موصوفون
بذلك ثبت ما عند الخصم وايضا فحقيقة قوله تع وليمكنن لهم دينهم الذي ارتضى لهم وليبدلنهم
من بعد خوفهم امنا فان تبديل الخوف بالامن وتمكين الدين لم يكن مخصوصا بالخلفاء
الاربعة بل سائر الصحابة صاروا آمنين ومكن الله دينهم بان اظهره على الاديان
كلها الوجه الثاني قوله تع ستدعون الى قوم اولي باس شديد تقاتلونهم او يسلمون
وهذا خطاب مع المخلفين من الاعراب المذكورين في الآية السابقة وهذا يستدل على
ان الداعي المذكور في الآية بقوله تع وان تتولوا كما توليتم من قبل يعذبكم عذابا
اليما يعذبكم عذابا اليما ليس محمدا صلى الله عليه وسلم لقوله تع في الآية خطابا لمحمد عم قل لن
تتبعونا اي قل للمخلفين لن تتبعونا ولا على انه ما حارب الكفار ايام حياته
ولا مكث بعده الا ما لا يعاقب فيتعين ان الداعي المذكور هو من كان قبل علي وبعد محمد عم
وهو المدعى واجاب الشيعة عن هذا الوجه بانا لا نسلم ان الداعي لا يجوز ان يكون محمد
عم وقوله تع قل لن تتبعونا لا يدل على ذلك فانه نزل في ان المخلفين لا يتبعون
محمدا عم في فتح خيبر فانهم قالوا للصحابة حين ساروا الى خيبر ذرونا نتبعكم فقال سبحانه
في حقهم يريدون ان يبدلوا كلام الله اي مواعيد الله له من اهل الحديبية

بغنيمة خيبر خالصة اذ ارادوا تغيير ذلك بان يشاركوهم فيها قل يا محمد للمخلفين
لن تتبعونا في فتح خيبر كذلكم قال الله من قبل اي قال الله بالحديبية من قبل فتح
خيبر وقبل مرجعنا اليكم ان غنيمة خيبر لمن شهد الحديبية لا تشركهم فيها غيرهم
هذا قال ابن عباس ومجاهد وغيرهما من المفسرين وليس المراد منه لكن انهم لا
يتبعون محمدا اصلا حيث انه في حرب من الحروب فان النبي صلعم قد دعاهم بعد ذلك
الى غزوات كثيرة وقتال اقوام ذوي نجدة وشدة مثل اهل حنين والطائف
ومؤتة وتبوك وغيرها فلا معنى لحمل ذلك على ما بعد وفاته صلعم الوجه الثالث ان النبي
صلعم استخلف ابا بكر في امامة الصلوة ايام مرضه وما عزله بعد ذلك فيبقى كونه
ابا بكر خليفة في الصلوة بعد وفاة النبي صلعم لعدم عزل النبي اياه واذا ثبت خلافة
ابي بكر في الصلوة ثبتت غيرها مما يتعلق بالامامة من امور الشرع لعدم القائل بالفصل
واجاب الشيعة عن هذا الوجه بان النبي صلعم لما ثقل بالمرض كان في بيت عائشة فجاء
بلال عند صلوة الصبح ورسول الله مغمور بالمرض فنادى الصلوة يرحمكم الله فقال
يصلي بالناس بعضهم فقالت عائشة مروا ابا بكر فليصل بالناس صلعم ان ابا بكر لما عقد
التحريمة خرج النبي صلعم الى المسجد فلما احس ابو بكر بخروج النبي صلعم تاخر وجلس
وصلى بهم النبي فلم يكن ابو بكر الا حين عقد التحريمة من غير امر النبي اياه بذلك خليفة
للنبي في الصلوة سلمنا لكن تاخره وصلوة النبي صلعم بهم دال على عزله سلمنا
ذلك لكنه معارض بان النبي استخلف عليا على المدينة في غزوة تبوك وما عزله ولا

واذا كان خليفة على المدينة كان خليفة في الامامة لعدم الفصل وهذا اقرب بالامامة
مما ذكرتم من الخلافة في الصلوة واجابوا عن الوجه الرابع فغني عن الشرح واجاب عنه
الشيعة بان هذا الخبر غير متواتر ولا صحيح عندنا فلا يقوم حجة علينا قال
الى كم آه اقول الوجه الخامس ان الامة اجمعوا على ان الامامة حق لاحد الاشخاص
الثلثة وهم ابو بكر وعلي والعباس وبطل القول بامامة علي والعباس فتعين القول
بامامة ابي بكر فقلنا في بيان هذا الخط معا ان الاول في بيان الاجماع والثاني في بيان بطلان
القول بامامة علي وعباس اما الاجماع على امامة احد الاشخاص الثلثة فمشهور ومذكور
في كتب السير والتواريخ واما بطلان القول بامامة علي والعباس فلانه لو كانت
الامامة حقا لاحدهما لوجب ان ينازع ابا بكر وينازعه في ذلك ويظهر لابي بكر
حجته ولا يرضى بخلافته فان الرضا بالظلم ظلم لكن كل واحد منهما بايعه وما نازع
ابا بكر وما ناظره ولا اظهر عليه حجته وقد رضي كل واحد منهما بامامته الا بالبيعة
فلو كانت الامامة حقا لواحد منهما لكان ذلك منع المنازعة منهما معصية كبيرة ويلزم ذلك
بوجوب نفي الامامة ولما ثبت ان الامامة ليست حقا لهما تعين انها حق لابي بكر و
هو المطلوب وقالت الشيعة في جوابه بان الامامة كانت لعلي رضه لان عليا اعرض عنه
حقا تقية مع نفسه لانه لم يكن قادرا على طلب الامامة والتقية عند عدم القدرة
جائزة الا يرى ان النبي صلعم مع جلالة منصبه اعرض عن مشركي مكة واتقى
بالغار استمالة لهم وعدم قدرته فلا ان يتقي علي مع نفسه عند الشيلان خصمه

اولى قلنا في الجواب عنه قولكم كيف يجوز لعلي التقية وكان من اقدر الناس على طلب
حقه قد اذا كان على جمع غاية الشجاعة والشهامة وكانت فاطمة الزهراء عليها السلام
مع علو شانها ونباهة قدرها زوجته له واكثر صناديد القريش وساداتهم كانوا
معه مثل الحسن والحسين ومثل العباس مع منصبه فان العباس قال لعلي امدد يدك
يدك ابايعك حتى يقول الناس بايع عم رسول الله ابن عم رسول الله فلا يختلف عليك
اثنان والزبير مع غاية شجاعته سل السيف وقال لا ارضى بخلافة ابي بكر وابو
سفيان رئيس بني مكة ورئيس بني امية قال يا بني عبد مناف ارضيتم ان يلي عليكم تيم
يعني ابا بكر لانه كان ابو بكر من قبيلة تيم بن مرة ثم قال والله لاملان الوادي خيلا و
رجلا وكثير من الصحابة كانوا مع علي حتى [illegible] انه اجمع غفيرة سبعانه من اكابر الصحابة
مريدين لامامته مائلين له مع الطلب فعلم بان التقية كانت لعدم القدرة [illegible]
ان الامامة حق لابي بكر دون علي بان الانصار لما طلبوا الامامة وقالوا منا امير
ومنكم امير نازعهم ابو بكر وخطب خطبة وقد علم بنازعهم علي ومنع ابا بكر الانصار
من طلب الامامة لكن لم يتسلط ابا بكر او حيلة في نفسه وخديعته او لكثرة اعوانه
واعوانه لانه كان ابو بكر شيخا ضعيفا سليما عديم المال فلبكر لا عون بل كان ذلك
لانه كان مقدما على الصحابة في الفضائل وكل لا نسلم ما قالت الشيعة من ان الجواب (?)
انه وان كان مع اكابر الصحابة لكن جميع العوام كانوا مع ابا بكر وهم يريدون علي ما انه من
عشرين الفا فما بين القدرة مطلقا القدرة لكن اتقى الفتنة في زمان عدم استقرار الدين

١٤٨

وكثرة الاعداء وايضا انكار اكابر الصحابة لامامة ابي بكر واجماعهم مع امامة علي يدل
على ان الامامة حق له دون غيره لا يجيء بقول العوام ولما نازع ابا بكر الانصار
في الامامة فلا يدل على ان الامامة حق له دون غيره بل انما نازعهم لاجل القريش
متمسكا بقول النبي صلعم الائمة من قريش وكلما [illegible] ان لا يرضى بالظلم لما قدر
على دفعه بوجوه انما لم ينازعهم علي لانه كان في مشغولا بامر النبي صلعم فكيف
منه ترك النبي بلا دفن وقبر لطلب الخلافة كما فعلوا قال احتجت الآية اقول
احتجت الشيعة على امامة علي كرم الله وجهه بوجوه من السنة الاول قوله تعالى انما وليكم الله
ورسوله والذين امنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون
ووجه التمسك به ان المراد من الولي ههنا المتصرف لا الناصر كقوله تعالى والمؤمنون والمؤمنات
بعضهم اولياء بعض والمتصرف كقوله عم السلطان ولي من لا ولي له وقوله عم
ايما امرأة نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل دون غيرها من معاني الولي
تقليلا للاشتراك لان الاشتراك لما كان على خلاف الاصل فكلما كان الاشتراك
اقل كان اقرب الى الاصل فاذا ثبت ان المراد من الولي معنيان الناصر و
المتصرف والاول وهو كون المراد منه الناصر باطل لان كلمة انما للحصر باتفاق
ائمة اللغة فيصير معنى الآية ناصر المؤمنين منحصر في الله ورسوله والشخص
المذكور فيه الآية وذلك غير سديد لعدم اختصاص النصر بالمذكور في الآية لان
جميع الصحابة كانوا ناصرين للمؤمنين فعلم ان [illegible] لما ثبت ان المراد بالولي المتصرف

او المتصرف و بطل كون المراد منه الناصر تعين ان المراد منه المتصرف في امور المسلمين فثبت
ان المؤمن الموصوف بالاوصاف المذكورة في الآية يستحق التصرف في امور المسلمين والمفسرون
ذكروا ان المراد من ذلك المؤمن علي بن ابي طالب كرم الله وجهه لان عليا كان يصلي فسأله
سائل شيئا فاعطاه خاتمه حالة كونه راكعا فنزلت هذه الآية فيكون
المؤمن المستحق للتصرف في امور المسلمين عليا بحكم الآية والمؤمن المستحق للتصرف في امور
المسلمين هو الامام فثبت ان عليا هو الامام وهو المطلوب وثانيها التمسك بهذه الآية
المذكورة التمسك بقوله عم من كنت مولاه فعلي مولاه اي من كنت متصرفا في امره
ووالياً عليه فعلي متصرف في امره ووال عليه والنبي صلعم كان متصرفا في جميع المسلمين
ووالياً عليهم فيكون علي ايضا كذلك فيكون اماما وهو المطلوب قال الثالث آه اقول الوجه
الثالث التمسك بقوله عم لعلي رضه انت مني بمنزلة هارون من موسى الا انه لا نبي بعدي
وكان هارون خليفة لموسى لقوله تعالى حكاية عن موسى قال لاخيه هارون اخلفني في قومي فيكون
علي ايضا خليفة للنبي لان منزلته عند النبي منزلة هارون عند موسى الا ان الفرق بين هارون
وعلي هو ان هارون توفي قبل موسى عم وعلي عاش بعد النبي عم وهارون لو عاش
بعد وفات موسى لكان خليفة لموسى لان الغرض من الاستخلاف رعاية مصالح الرعية و
ذلك بعد الموت اهم لان رعايتها وقت الغيبة ممكنة للمستخلف واما بعد الموت
فغير ممكنة قال الثالث آه اقول هذا الوجه ظاهر غني عن الشرح قال الرابع آه اقول
الوجه الرابع هو ان الامة اجمعوا بعد النبي عم على ان الامامة لا تخلص للعباس وعلي

ابو بكر

١٤٧

اما كونه مقتدى في اصول الدين فلان اكثر فرق المتكلمين ينسبون اليه انفسهم اما المعتزلة
فظاهر انتسابهم اليه واما الاشاعرة فلان الاشعري كان تلميذ الجبائي المنتسب
الى علي واما انتساب الشيعة اليه فبين وهم يسندون اصول قواعدهم اليه لانه ذكر في خطبه
من اسرار التوحيد والعدل والنبوة والقضاء والقدر واحوال المعاد ما لم يوجد في
كلام احد من الصحابة والحكماء يعظمونه نهاية التعظيم لانه كان يعرف العلوم الدقيقة
مثل الحكمة والنجوم واسرار الغيب لانه فسر كثيرا من المواضع المتعلقة بالعلوم في
القران ومعلمه ابن عباس سيد المفسرين واما انه كان مقتدى في فروع الدين فان الفقهاء
يأخذون برايه وقد قال عم وحقا قضاكم علي والاقضى يجب ان يكون اعلم في فروع
الدين كما هو مذكور في كتب الفقه في باب ادب القضاء ولما كان اعلم كان افضل لقوله
تعالى قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون واما السنة فلان كثيرا من الاحاديث
كحديث الطير وحديث خيبر وردت بما يدل على كونه افضل واما التمسك بحديث الطير
وهو قوله عم اللهم ائتني باحب خلقك اليك يأكل معي هذا الطير فجاء علي فاكل معه
فدوان يقال ان عليا بحكم الحديث احب خلق الله اليه وكل من كان احب اليه كان
اعظم ثوابا عند الله لان المراد بمحبة الله للعباد ارادة الثواب في حقهم وكل من كان
كذلك كان افضل فهو [illegible] واما التمسك بحديث خيبر وهو ان النبي عم بعث ابا بكر
الى خيبر فرجع منهزما ثم بعث عمر فرجع منهزما فبات رسول الله [illegible] فلما صبح
خرج الى الناس ومعه الراية وقال عم لاعطين هذه الراية رجلا يحب الله ورسوله

ثم

يحبه الله ورسوله كرار غير فرار فتطاول لها المهاجرون والانصار فقال اين علي فقيل
انه ارمد العينين فتفل في عينيه ثم دفع اليه الراية فهو ان يقال ان هذا الحديث يدل
على ان هذه الاوصاف ما كانت في ابي بكر وعمر وعلى ان عليا كان افضل منهما الا ترى
ان سلطانا لو ارسل رسولا في بعض مهماته فلم يكف ذلك الرسول ذلك المهم ثم وقع في راي السلطان
فيقول السلطان لارسلن الى ذلك المهم رسولا آخر كافيا حقيقيا بذلك الامر فعلم بالضرورة
ان هذه الصفات ما كانت ثابتة في الرسول الاول وان الرسول الثاني افضل من الرسول الاول
فكذا ههنا ولما كان علي افضل منهما كان افضل الامة لعدم القايل بالفصل فقد ثبت بهذا
الوجه ان عليا افضل الامة والافضل يجب ان يكون اماما لان الامام متبوع لغيره
معلوم ان الافضل من غيره الا ان الاكمل تابعا للانقص قبيح اسوا الحال منه وهو مستقبح عقلا
وشرعا فثبت ان عليا هو الامام وهو المطلوب قالوا والجواب اما والجواب عن الوجه الاول
هو انه لم لا يجوز ان يكون المراد بالولي هو الناصر قوله ان كلمة انما للحصر فيلزم ان ينحصر نفي
المؤمنين في الشخص المذكور في الاية وليس كذلك لعموم النصرة لجميع الصحابة فانهم كانوا ناصرين
للمؤمنين قلنا عموم النصرة غير مسلم سلمناه لكنه لم ان المراد بالذين امنوا علي وحمل الجمع
الجمع على الواحد متعذر بل المراد علي والكافة من الخلفاء الراشدين وقالت الشيعة على هذا
الجواب بان المنقول وهو منع عدم النص منع مكابرة يشهد له كتب الاحاديث
والتفاسير والتواريخ والسير والمنع الثاني غير متوجه لان حمل الجمع على الواحد المعظم
جائز بلا نزاع وذلك اكثر من ان يحصى وكيف يمكن ان يكون المراد عليا والكافة وقوله وهم راكعون

حال من الذين امنوا وانبا الركوع في معنى الحال مخصوص بعلي وليس لهم حالا اتفاقا
والا لكان قوله وهم راكعون مجازا من قوله يقيمون الصلاة فيلزم ارتكاب
مجاز وتكرار وهما خلاف الاصل وعلى الوجه الذي ذكرناه فلا يلزم الا ارتكاب
مجاز اي قلنا ان اطلاق الجمع على الواحد المعظم مجاز وهو غير معلوم فيكون ما ذكرنا
ارجح واولى والجواب عن الوجه الثاني ان المراد من قوله لعلي انت مني بمنزلة هرون
من موسى تشبيهه علي بهرون في الاخوة والقرابة اي كما ان اقرب الناس الى موسى في الاخوة
والقرابة هرون فكذلك اقرب الناس الى النبي في الاخوة والقرابة علي لا التشبيه
بهرون في جميع الوجوه حتى يلزم من ذلك ان يكون خليفة للنبي وقالت الشيعة
على هذا الجواب ان النبي عم قال ان منزلة علي مني بمنزلة هرون من موسى الا الوحي
والعهد وهو النبوة لقوله عم الا انه لا نبي بعدي ولما كان كذلك يلزم ان يكون علي
منزلة هرون في جميع الامور الا في النبوة ومن جملة تلك الامور الخلافة فيجب ان يكون
علي خليفة للنبي عم والجواب عن الوجه الثالث ظاهر مما ذكر في الشرح والجواب
عن الوجه الرابع انا لا نسلم بطلان القول بامامة ابي بكر قوله لان الامام يجب ان يكون
واجب العصمة وان يكون منصوصا عليه قلنا الكلام عليهما قد مر سلمنا ذلك لكن
لا نسلم عدم ورود النص في شان ابي بكر كيف وقد روي عن عائشة رضي الله عنها انها
قالت قال لي رسول الله في مرضه ادعي لي ابا بكر اباك واخاك حتى اكتب كتابا فاني اخاف
ان يتمنى متمن او يقول قائل انا اولى ويابى الله والمؤمنون الا ابا بكر فان هذا نص

من نزح في امامة ابي بكر وقالت الشيعة على هذا الوجه بانا قد بينا وجوب عصمة الامام وانتم
ان ابطلتم ذلك بامامة ابي بكر فعدم وجوب العصمة انما ثبت ان لو ثبت امامة ابي بكر لكن
امامة ابي بكر انما ثبت لو لم يجب العصمة فيلزم الدور ولا عدم ورود النص في شان
ابي بكر فلانه لو كان كذلك لما توقفوا الامر على البيعة مع صحته ظاهر انها ولما النص الدال
على امامته في هذا الموضع فلا يخفى على الفطن الاعتراض عليه وعن الوجه الى ... ان النبي صلعم
يجب عليه رعاية الاصلح في امر الامامة تكميلا للدين واشفاقا على امته لكن لا نعلم ان التنصيص
على واحد معين بالامامة كان اصلح فان تفويض الامر الى المكلف ليعتبر كل واحد اصلح للامامة
لم قلتم انه ليس كذلك وقالت الشيعة على هذا الوجه ان التنصيص شك في انه ازالة
الفتنة ودفع الخصومة اقوى وانتم فلا معنى لقولكم ان التفويض اصلح قال
وعن السابع والثامن والجواب عن الوجه السابع ان ما ذكرتم من الفضائل في حق
علي معارض بمثلها من الفضائل في حق ابي بكر والدليل على افضلية ابي بكر الكتاب والسنة
اما الكتاب فقوله تعالى وسيجنبها الاتقى الذي يؤتي ماله يتزكى فالمراد بالاتقى هنا اما ابو بكر او علي
باتفاق المفسرين والثاني هو كون علي ... مدفوع لقوله في صفة الاتقى وما لاحد
عنده من نعمة تجزى ان يكون ذلك الاتقى موصوفا بانه لا يكون لاحد عنده من نعمة تجزى
اذا كان كذلك فلا يكون ذلك الاتقى عليا لانه غير موصوف بهذه الصفة لانه نشأ
في تربية النبي وانفاقه وذلك نعمة تجزى ولما لم يكن المراد بذلك الاتقى عليا يكون المراد به
ابا بكر فيكون ابو بكر هو الاتقى وكل من كان اتقى كان عند الله اكرم وافضل لقوله تعالى ان

يؤتي ماله يتزكى

اكرمكم

اكرمكم عند الله اتقاكم واما السنة فقوله صلعم في صفة ابي بكر ما طلعت الشمس ولا غربت على احد
بعد النبيين والمرسلين افضل من ابي بكر فيلزم ان لا يكون غيره افضل منه فلا يكون علي افضل
منه فيكون افضل من علي لان المساواة منتفية اجماعا وكذا قوله صلعم لابي بكر وعمر
هما سيدا كهول اهل الجنة ما خلا النبيين والمرسلين وقالت الشيعة على هذا الجواب
بان ما ذكرتم من الكتاب لا يدل على افضلية ابي بكر لانا لا نسلم الاجماع على ان المراد بالاتقى
في هذه الاية اما ابو بكر او علي لانه روى الواحدي باسناده المرفوع الى عكرمة وابن
عباس ان رجلا على عهد رسول الله كانت له نخلة فرعها في دار رجل فقير وصاحب النخل
اذا صعد النخلة ليأخذ منها التمر فربما سقطت تمرة فيأخذها صبيان الفقير فينزل
الرجل من نخلته حتى يأخذ التمر من ايديهم فان وجدها في فم احدهم ادخل اصبعه
حتى يخرج التمر من فيه فشكا الفقير الى النبي صلعم ما يلقى من صاحب النخل فقال النبي
للفقير اذهب ولقي رسول الله صاحب النخل وقال له اعطني نخلتك المائلة التي فرعها
في دار فلان ولك بها نخلة في الجنة فقال الرجل للنبي ان لي نخلا كثيرا وما فيها نخلة اعجب
الي تمرها فكيف اعطيك ثم ذهب الرجل في شغله فقال رجل كان يسمع كلام النبي صلعم
يا رسول الله اتعطيني ما اعطيت الرجل يعني النخلة التي في الجنة ان انا اخذتها فقال
له النبي صلعم نعم فذهب الرجل ولقي صاحب النخل فساومها منه فقال اشعرت ان
محمدا اعطاني بها نخلة في الجنة فقلت له يعجبني تمرها وان لي نخلا كثيرا وما فيها نخلة
اعجب الي تمرا منها وقال الرجل لصاحب النخل اتريد بيعها قال لا الا ان اعطى ما لا اظنه

أعطني فقال فما ثمنك قال اربعون نخلة فقال الرجل لصاحب النخل جئت بعظيم تطلب
بنخلتك المائلة اربعون نخلة ثم قال الرجل انا اعطيك اربعين نخلة فقال له صاحب النخل
اشهد ان كنت صادقا فمر الرجل الى اناس ودعاهم واشهد لصاحب النخل باربعين
نخلة ثم ذهب الى النبي وقال يا رسول الله ان النخلة صارت في ملكي فهي لك فذهب رسول الله
صلعم وآله الى الفقير فقال له النخلة لك ولعيالك فانزل الله والليل اذا يغشى
السورة وعن عطاء انه قال اسم الرجل ابو الدحداح فاما من اعطى واتقى هو ابو الدحداح
واما من بخل واستغنى صاحب النخل وقوله لا يصليها الا الاشقى المراد به صاحب النخل وقوله
وسيجنبها الاتقى هو ابو الدحداح وكان النبي صلعم يمر بذلك البستان الذي اعطاه
ابو الدحداح وعذق النخل الى انها وعروقها دانية فيقول عذوق وعروق لابي الدحداح
في الجنة ولو كان كذلك فادعاء الاجماع على ان المراد من الاتقى احد الشخصين المذكورين
يكون باطلا سلمنا ان المراد ابو بكر لكن لا نسلم ان المراد الا ابو بكر ان يكون علي بقوله
لان من صفة الاتقى انه لا يكون لاحد عنده من نعمة تجزى وعلي ع كان كذلك لانه نشأ في
تربية النبي وانفاقه وذلك نعمة تجزى تعلق له ثم ذلك فان جميع ما انعم به النبي ص على علي
ما بلغ عشر ما انعم به ابو طالب وزوجته فاطمة بنت اسد على النبي يشهد له كتب الاحاديث
والاخبار المثبتة لاحوال النبي ص هنا والحمد لله الى آخره ولما كان كذلك فلا يكون اتفاق
النبي على علي نعمة تجزى فانه لو كان لما كافاه نعم ابي طالب وزوجته فلا يقتضي مجازاة
اخرى سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز ان المراد من قوله وما لاحد عنده من نعمة تجزى هو ان لا يكون لاحد

عنده من نعمة تجزى عليها اعم من ان يكون ذلك الاحد من المؤمنين ام لا فلا نم ان ابا بكر كان
بهذه المثابة لجواز ان لا يكون لاحد عنده من نعمة تجزى وان كان المراد به ان لا يكون من المؤمنين
له نعمة تجزى كما دل عليه سياق الآية ان لم يفعل الاتقى ما يفعل من ايتاء المال وانفاقه في
سبيل الله ليستنفذ به انه يكافئ عليها ولا يستعبد بها عند احد من الخلق الا ابتغاء
وجه ربه الاعلى فلا نم انه لا يجوز ان يكون المراد به عليا وكونه ممن نشأ في انفاق النبي
لا ينافيه ذلك لان المنفق من الموفقين لمرحمة الصدقة في علي وهما يوجب ان المراد بالاتقى
ع هو علي قوله تعالى في حقه ويطعمون الطعام على حبه مسكينا ويتيما واسيرا الآية سلمنا
ان المراد به ابو بكر لكن الاتقى هنا بمعنى التقي وذلك جائز كما قال طرفة تمنى رجال ان
اموت وان امت فتلك سبيل لست فيها باوحد دون افعل التفضيل لانه لو
كان افعل التفضيل يلزم ان يكون المراد به الاتقى من جميع المؤمنين فيلزم ان يكون ابو بكر
افضل من النبي وهو باطل ولو كان كذلك فلا يلزم منه الافضلية لان المراد بقوله تعالى
ان اكرمكم عند الله اتقاكم هو ان الافضل هو الذي يكون اتقى من جميع المؤمنين وهو المعصوم
فان قلت انا لا نجوز ان يكون المراد به افعل التفضيل لانه لو كان المراد به هو
ان يكون اتقى من جميع المؤمنين لما كان المراد به هو لا يكون اتقى من بعض المؤمنين
وذلك جائز قلت سلمنا جوازه لكن لا يلزم منه الافضلية بوجه من الوجوه لانا لا نسلم
ان عليا داخل في ذلك حتى يكون ابو بكر افضل منه لكن ان الاكرم عند الله هو الذي
اتقى من جميع المؤمنين قال الله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقاكم لا اتقى من بعض المؤمنين وكافة ...

ما طلعت الشمس الحديث فلانه بتقدير صحته لا يدل على افضليته ابي بكر وطلعت لانه
اخبر بلفظ الماضي فيجوز ان تكون وقت ورود النص ابو بكر افضل من علي ووقت
الا حاصل على افضل من ابي بكر ولأن الحديث الكافي غير صحيح ولا متواتر عندنا فلا يقوم
حجة علينا بل نقول ان الحديث لا ولا ايضا غير صحيح فانا تتبعنا الصحاح الستة وكتاب
أ ترين كما وجدناه في شيء منها مع ان جامع مثل الكتب اهل السنة قال اي حسن اقول
المد ربع الصاع والنصيف نصفه وهذا من قوله ما بلغ مد احدهم
ولا نصيفه ما بلغ هذا القدر اليسير من طعامهم ولا نصفه وباقي
هذا البحث ظاهر غني عن الشرح والمراد من المخاطبين ما نقل
في حق ابي بكر وعمر وعثمان وغيرهم من الصحابة وهي
مما عليها وتاويلها تركه مذكور في الكتاب
نهاية العقول هو الله الا ع
علينا فلينظر اليها
تم

اتممت كتابة هذا الكتاب في سلخ ... [illegible] ... وقت العصر في يوم ...
على ... والدين ... وعامة المؤمنين

